JUAN A. NUÑO

EL PENSAMIENTO DE PLATÓN



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición, 1963
Segunda edición, FCE, 1988

ISBN 968-16-2902-7

Impreso en México

"Así pues, en una palabra, cuando se investiga respecto de algo, sucede que se hace sobre aquello que realmente se ha pretendido investigar y no sol e cualquier otra cosa".

Laques, 185d

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

Justo un cuarto de siglo cumple *El pensamiento de Platón** y, ante esta edición del Fondo de Cultura Económica, su autor repara en que por extraño y aun inquietante que le resulte, no precisa de cambios: en su concepción de obra elemental e introductoria a la filosofía de Platón conserva toda su validez interpretativa. Otra cosa sería añadirle capítulos o aumentar los existentes. En tal caso, bien podría incorporarse un estudio de las *Leyes* para señalar las variantes que introdujo Platón en su propuesta del Estado ideal; también sería menester ampliar la bibliografía, aunque sólo fuera para incluir en ella la sugerente obra de Gilbert Ryle, *Plato's Progress* (Oxford, 1966), que además de reordenar escritos y teorías platónicas, establece en forma esclarecedora los nexos con Aristóteles, esto es, aquello que otros (Cherniss) llamaran "el enigma de la temprana Academia".

Sin embargo, al dejar tal cual *El pensamiento de Platón* se aspira a resaltar su intención protréptica, en la cual desde el primer momento se pensó: para quienes se inicien en el estudio de la gran filosofía griega, esta obra no ha de ser del todo inútil. Pero entonces vuelve a reaparecer uno de los más apasionantes temas hermenéuticos: la vigencia de la filosofía de Platón. Porque no se trata únicamente de conocer un periodo de historia de las ideas,

* Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1963.

sino de captar la inmediata validez de aquella filosofía. Lo que no deja de ser una suerte de milagro.

Poco después de que *El pensamiento de Platón* viera la luz, François Châtelet publicó en Gallimard (1965) un *Platón,* que sólo pretendía ser una introducción a su lectura, por más que prejuzgara una toma de posición más, la de ver en la filosofía de Platón a la vez la desconfianza en lo dado y la rebeldía ante las instituciones. Lo que importa es cómo empezó Châtelet a hablar de Platón, como si sintiera la necesidad de justificarse: "Platon est mort il y a plus de vingt-trois siècles (...) En quoi nous parle-t-il encore, que peut-il nous dire, comment nous est-il po-ssible de l'entendre et que retiendrons-nous de son discours?" Y lo peor: sospechaba Châtelet que el estudio de Platón pudiera obrar como un pretexto "grâce auquel chacun peut occulter arbitrairement ses préoccupations présentes". Lo retórico de semejante planteamiento no tardó en mostrarse: "Qui se tourne vers le fondateur de l'Académie rencontre bientôt une résistence surprenante et se voit contraint d'entrer en dialogue", para terminar entregándose: "C'est de nous qu'il parle, de l'homme en proie à la triple problématique caractéristique de son destin, de l'individu qui cherche la satisfaction, du citoyen qui veut la justice, de l'esprit qui réclame le savoir...".

Resulta curioso comparar el enfoque francés (Châtelet) del estudio de Platón con el que casi al mismo tiempo (un año después) propusiera Ryle, en la obra citada. Comienza Ryle por preguntar algo concreto: "How the pupil of a philosophical genius fail to be his disciple?" al referirse a Aristóteles y a los veinte años de pupilaje que pasara en la Academia, primero como discípulo, luego como profesor. Tan desconcertante cuestión lleva a Ryle a levantar una encuesta casi policiaca sobre la actividad de la Academia, sobre los viajes de Platón a Sicilia y, en particular, sobre las relaciones de Aristóteles con Platón. Sólo que aquella pregunta inicial, nada inocente, quizá escondía otra, mucho más comprometedora: ¿cómo es posible que el discípulo de un genio de la talla de Platón sea también un genio filosófico y no menor? Y la respuesta, si no directa, intuida, debería ser que justamente lo propio del genio filosófico es suscitar a su sombra una y otra vez riqueza filosófica.

Aristóteles es la mejor prueba no sólo del genio de Platón, sino de su permanencia en el tiempo.

Además, aquel libro de Ryle vino a ser una feliz confirmación de éste, pues la tesis capital del profesor de Oxford es que Platón ni fue ni pudo ser un pensador estático, armado desde el principio de un sistema metafísico y dedicado todo lo más a repetirlo *ne varietur*. Al contrario: eso es propio de la teología, campo de creencias de por vida, nunca de la filosofía porque "philosophy is not adherence to a tenet or membership of a church or party. It is exploration. Only a *Terra Incognita* is interesting". Más aún: "In justice to Plato we should ask not 'Did Plato grow?' but rather 'What was the course of his philosophic growth?' " Justo lo que ha pretendido *El pensamiento de Platón:* trazar el curso del desarrollo filosófico platónico, mediante el hilo conductor antropológico. Platón levantó una amplia teoría social (moral, política, pedagógica) y en ella los recursos filosóficos (teorías del recuerdo, de las formas, del demiurgo) fueron precisamente eso: recursos técnicos al servicio de la gran doctrina del hombre.

En tiempos de penuria filosófica, volver a Platón es como volver no sólo al principio de todo, sino a la clara fuente de la filosofía, la que encierra la belleza de la forma con el vértigo de los problemas. Y lo mejor: no atender tanto a las posibles respuestas, sino a la atracción de las interrogantes. Contra lo que puedan pensar progresistas y sistemáticos, los auténticos problemas filosóficos ni siquiera se disuelven: reaparecen, vuelven a plantearse. La de Platón, hasta ahora, ha sido la mejor forma de hacerlo.

JUAN A. NUÑO

Caracas, febrero de 1988.

INTRODUCCIÓN

Si se acepta aquella máxima de Unamuno que exigía de un pensador ayuntarse con una sola idea para tener de ella muchos hijos, puede afirmarse sin temor a errar que Platón es el ejemplo del monógamo intelectual. Nunca traicionó un concepto fundamental, según el cual el mundo visible es sólo un remedo, mejor o peor logrado, de otro superior, inteligible, colmado de unos objetos reales, permanentes e imperecederos, a los que llamó Ideas o Formas. Su fidelidad a la teoría de las Ideas fue, por lo demás, digna de mejor causa, pues la verdad es que el objeto de sus amores espirituales dejaba mucho que desear y resultaba, en todo caso, impropio de quien llegó a postular la comunidad de mujeres en una sociedad perfecta.

Pero lo que le falle en la devoción, se compensa con lo prolífico de las relaciones mantenidas. Platón procreó muchos y robustos hijos de su ayuntamiento con la hipótesis de las Ideas. No fue ciertamente un amor estéril y morboso, que se encierra en el objeto inmediato de sus requerimientos, sino que, en todo momento, lo desbordó y recreó por medio de sus aplicaciones. La teoría de las Ideas es el nervio central del pensamiento platónico, pero se cometería un craso error si se creyera que a ella se redujo ese pensamiento. Así pretendieron verlo, en otro tiempo, los idealistas neokantianos de toda laya, quizás por aquello de creer que todos son de la misma condición. Platón no se quedó jamás en titubeos

metodológicos o en precauciones críticas ni ante la posibilidad y naturaleza del conocimiento ni ante la necesidad de una proyección social de sus ideas.

En contra de lo que dice Heidegger, no fue precisamente un "maestro de escuela", aunque fundase la primera de las filosóficas. Como todos aquellos griegos, entre los cuales descollaba Sócrates, su amigo y maestro, antes que nada, fue un hombre con los pies en la tierra y la vida dedicada a los asuntos de su ciudad, sin escapismo ni subterfugios intelectuales. La era de los maestrillos pedantes y estériles empezó mucho después de Descartes y aún la sufrimos. Platón no fue sólo un filósofo o, mejor dicho, por serlo y plenamente, estuvo obligado a ser, sobre todo, un hombre político con intensa y no fingida preocupación por todo cuanto ocurría diariamente a su alrededor.

Los problemas del hombre constituyeron su obsesión desde el principio al fin de sus días. El destino de cada uno como individuo y como ciudadano se convirtió en su tema favorito de discusión. Si de algo le sirvieron sus conocimientos, nada superficiales ni genéricos, fue para aprender que la filosofía ha de ser empleada en la liquidación de los males que aquejan a los hombres y a la sociedad, según declara al fin de su vida en una carta, la Séptima, a sus amigos sicilianos.

No eludió la responsabilidad de sus ideas; antes bien, como en ese mismo documento revela, siempre supo que, sin actos que las respalden, son meros juegos de palabras. Y actuó: se metió hasta los ojos en empresas políticas con la pretensión nada antigua ni vana de cambiar el orden de las cosas humanas; fundó una casa de estudios, que dirigió por muchos años, porque tenía la convicción de que el saber es fruto vivo del diálogo, de la comunicación entre los hombres, del esfuerzo colectivo, y no ese miserable *ersatz* de la vida que forman ciertos pensamientos de invernadero, solitarios y raquíticos, que producen en demasía quienes creen que el conocimiento y la ciencia son asuntos individuales, personales e intransferibles. Legisló; fustigó implacablemente a los pedantes y a los necios que siempre existen y más en esos medios; creó cerca de treinta obras maestras; escribió teatro, según algunos cuentan; dominó las matemá-

ticas y organizó un sistema de enseñanza de conocimientos que, en lo fundamental, aún sigue vigente. Vivió en la tierra aunque pusiera a las Ideas por los aires.

La imagen real de Platón, hombre de su época, dedicado a los problemas propios del hombre, sólo entra en contradicción con la pintura falsa de un supuesto pensador metafísico, cuando se dirige toda la luz a esa zona central de su pensamiento que son las Ideas. La deformación interpretativa, que caracteriza a Platón como "poeta metafísico", alejado de la vana fugacidad del mundo, no es de ahora, por lo demás. Aquel cuadro de Rafael que muestra a la Academia con todos sus componentes y algunos más, contribuyó en gran medida a torcer la efigie intelectual de Platón. Por supuesto que Rafael no tenía por qué saberlo, pero ni Platón se pasaba el tiempo mirando y apuntando al cielo ni Aristóteles era tan "geocéntrico" en sus ademanes y concepciones, como allí se los pinta.

Las Ideas platónicas se encuentran en un lugar supracelestial. Pero, aun suponiendo que haya que tomar en serio a Platón cuando habla en mitos, el autor y usufructuario de esas Ideas las toma de ahí y las usa aquí, en la tierra, cada vez que tiene que hablar de belleza, de valor o de justicia. Las Ideas son una herramienta de conocimiento en manos de Platón; con ellas desarrolla un pensamiento que se esparce por cuanto tema humano y social existiera en el horizonte cultural ateniense. Lo importante de la filosofía platónica es la riqueza y alusiones de ese pensamiento; las Ideas son un recurso interno, una teoría subordinada, con la que discurre sobre los negocios humanos y trata de comprender el mundo. Quien no lo entienda así, estará condenado a un encadenamiento esquemático, frente al muro pelado de una hipótesis de trabajo; sólo verá allí el danzar monótono de unas sombras en la caverna de tan enrarecida interpretación; se privará, en suma, del placer de conocer sin agotar jamás uno de los más ricos y vivaces pensamientos que produjo el genio griego.

Un recurso tradicional y cómodo para presentar la filosofía platónica es el que la reduce a compartimientos debidamente clasificados: ética, política, teoría del conocimiento, estética, etc. Con todos los respetos por los comentaristas y platonistas que así han

procedido, la verdad es que se trata de un criterio harto menguado. Como si Platón hubiera dedicado un día de su vida a la política, otro al arte, otro a la moral y el *week-end*, para visitar a Dión en Sicilia. El pensamiento de Platón es una unidad bien trabada y, si no es absolutamente coherente, hay para felicitarse por ello y no preocuparse demasiado; que cuando se conversa, se discute, se lucha y se escribe durante sesenta largos y agitados años, lo natural es que exista más de una contradicción y más de un cambio. De lo contrario, se estaría ante un producto apenas lógico y muy poco humano.

La unidad orgánica del pensamiento platónico sólo es discernible si se mantiene la atención sobre el curso temático de ese pensamiento. Desde *Apología* hasta *Leyes* o *Epinomis*, Platón indaga sobre la suerte del hombre. No lo hizo, ciertamente, de la misma manera siempre y esta es la causa de su riqueza de ideas y el motivo de su variación de reflexiones; lo que cambia es el procedimiento empleado en la investigación, pero se mantiene la preocupación ético-social y el todo se acompaña del monótono golpe del mismo instrumento: teoría de las Ideas.

No obstante, una cosa es estudiar y comprender el pensamiento de Platón y otra muy diferente encerrarlo en los límites expositivos de una obra que pretende resumirlo. La solución es heroica: hay que dar cortes y presentar la línea central de ese pensamiento sin perder la condición orgánica del mismo. No cortes sin ton ni son que mutilen ese pensamiento o que lo reduzca a los consabidos y etiquetados compartimientos inconexos. Por el contrario, se pretende haber seguido aquí lo más escrupulosamente posible, las propias recomendaciones de Platón acerca del arte de todo buen tablajero. Es sabido que en *Fedro* se compara a la dialéctica, o arte de tratar con las Ideas, con la habilidad del carnicero; así como éste destaza a las reses sin hacer destrozos innecesarios, el filósofo, en tanto cortador de conceptos, los seccionará "por sus articulaciones naturales".

Las articulaciones naturales del pensamiento platónico permiten practicar diversos cortes que lo presentan integralmente en su evolución interna, desde *Menón* hasta *Timeo*. Aparte de los ocho capítulos en que se organiza la exposición del pensamiento de Platón,

se ofrece en el Apéndice "A" la línea de sutura por la que se ha llevado a cabo la operación de resumir y estructurar el rico contenido de uno de los sistemas filosóficos más complejos y variados. Pues por algo Nietzsche llamó a Platón "mestizo", con toda la carga de significaciones positivas que encierra el término.

Caracas, julio de 1963.

ORIGEN DE LA FILOSOFÍA PLATÓNICA

I

EL PENSAMIENTO PRESOCRÁTICO

"Parece como si sostuvieran una suerte de lucha de gigantes por la disputa que entre sí entablaran a causa de la realidad".

Sofista, 246a

El pensamiento griego se caracteriza a través de su historia por un creciente esfuerzo de abstracción. Desde el principio de lo húmedo en Tales hasta el átomo democriteano y, aun más, la Idea platónica, se rastrea una línea de producción abstracta que despoja a lo material y concreto de sus referencias intuitivas para lograr un resultado conceptual estricto. Lo que comienza siendo una indagación física acerca del origen y constitución del mundo culmina en una construcción lógica sobre el mismo tema o sobre alguno de los aspectos particulares de éste. Sería erróneo hablar de una oposición entre formas de pensamiento, basándose en la distinción entre *física* y *metafísica*. De hecho, la totalidad del pensamiento griego se encauza por expresiones metafísicas desde el momento en que, en cualquiera de sus intérpretes, trasciende lo inmediatamente dado y conocido y se guía por dos criterios tan decididamente metafísicos que incluso hay quien los ha considerado característicos de un tipo de pensamiento mágico:[1] el determinado integral y la precedencia del todo a las partes en el orden del conocer. La separación entre mito y *logos* no puede ser tan acusada y tajante como se creyó en un tiempo,

1. Cf. Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, París, 1962.

a menos que se retuerza exageradamente el sentido de más de un presocrático por ajustarse a un esquema antitético. Si Parménides, por ejemplo, es la cabeza visible del abstraccionismo logicista pre-platónico, ¿cómo explicar, entonces, dentro del rígido dualismo mito-*logos*, su concepción del Ser, eterno, inengendrado, imperecedero, tan próxima en las palabras a los repetidos epítetos de Homero y Hesíodo aplicados a las divinidades? Se puede hablar de una diferencia de conceptos entre los jónicos naturalistas, los eleáticos y los platónicos; nunca de una diferencia temática, y ni siquiera, en definitiva, metodológica.

La línea de creciente abstracción que registra el desarrollo del pensamiento griego culmina en el platonismo, en el que se incluye, en principio, a Aristóteles. Ha de entenderse esa culminación como un término y una superación al mismo tiempo. Como un término, puesto que no es posible registrar con posterioridad al platonismo sino variaciones secundarias del mismo proceso, bien sea en la forma especializada de la lógica estoica o en la muy comprehensiva del neoplatonismo. Se trata, también, de una superación ya que el plano de investigación naturalista propio del pensamiento presocrático, en su expresión materialista, queda integrado en el platonismo junto al dominio de reflexiones antropológicas. No es aventurado emplear el término de síntesis para caracterizar a dicha integración, desde el momento en que, tanto en Platón como en Aristóteles, es evidente la preocupación por resolver lo que en las filosofías precedentes se les aparece como cabos sueltos que exigen su anudamiento. Preocupación que se expresa en forma de conciencia histórica de la filosofía; se la tiene a ésta como un proceso cuyo pleno sentido depende de la solución que reciban los problemas discernidos a lo largo de aquél por la perspicacia del filósofo-historiador.

Aristóteles estudia y busca resolver las dificultades *(aporías)* que se originan en torno a su visión etiológica de la historia de la filosofía a fin de determinar a qué ciencia le corresponde precisamente la investigación de las causas y si esa ciencia es una y suprema. Pero es en Platón donde Aristóteles aprendió a ver la filosofía como una labor de recuento y de síntesis, pues la "gigantomaquia" descrita en *Sofista* es el preludio a la "balbuciente filosofía primitiva" descifrada por Aristóteles en su primer libro de la *Metafísica*.

Ante la constatación de millares de aporías que se enlazan entre sí, siente Platón la necesidad de seguir un camino a través del terreno filosófico precedente para interrogar a irreductibles adversarios acerca de la realidad, centro de su atención, y abrirse así una vía, la más conveniente, que le dé razón de tantas dificultades.

¿Cuáles son esas dificultades? ¿Cómo se constituye la filosofía en maraña de problemas a los ojos de Platón y Aristóteles? El pensamiento presocrático se esforzó por comprender al universo desde un punto de vista material y con unas categorías de origen social. Su materialismo se expresa en la concepción del mundo como naturaleza *(physis)* y en la representación espacial de ésta. Desde el agua de Tales hasta los átomos de Demócrito, pasando por el Ser parmenídico, todo concepto clave presocrático ocupa un lugar en el espacio, es un cuerpo, y explica el universo en términos naturales", esto es, orgánicos. Esta visión organicista queda enmarcada por líneas de referencia y de detalle expositivo que introducen un orden y un reposo en la noción originariamente tumultuosa y dinámica de la *physis* griega.[2] Lo viviente y activo del mundo natural es reducido, estudiado y comprendido por lo normativo y regulador, propio del orden social. Naturaleza y sociedad son los conceptos determinantes del pensamiento presocrático cuya relación, en forma general, puede resumirse así: las ideas propias del orden social configuran la materia natural en diversas formas que intentan ser la expresión de un todo, el universo o mundo ordenado *(kósmos)*. Se acuña de esta manera una imagen cambiante del mundo que subordina el orden de ideas sociales al de las relaciones orgánicas. Con ayuda de categorías antropológicas, como orden, legalidad, culpa, inteligencia, amor, odio y otras se trata de comprender el comportamiento de lo natural. El mundo natural se le presenta, entonces, al investigador presocrático como fuente de problemas cuya resolución emprende armado de instrumentos propios, tomados del mundo social. Todos los problemas del orden natural pueden ser agrupados en dos grandes categorías: problemas relativos al origen y problemas propios del movimiento. Se hallan, de hecho, en íntima relación y, en lo histórico, se registran como sucesivos ya que, al comenzar a indagar

2. Cf. R. G. Collingwood, *Idea de la Naturaleza*, México, 1950.

sobre el principio de las cosas, se termina inquiriendo acerca del desarrollo de las mismas.

El orden natural

La modalidad de respuestas que el pensamiento presocrático construyó para el tipo de problemas relativos al origen puede compendiarse en términos cuantitativos. Hay un solo principio *(arqué)* del mundo o más de uno. Los tres jónicos (Tales, Anaximandro, Anaximenes), Heráclito y Diógenes de Apolonia son los defensores de la tesis monista, mientras que los pitagóricos, Empédocles, Anaxágoras, Arquelao y los atomistas (Leucipo y Demócrito) mantuvieron que el principio del mundo es plural. Jenófanes dijo que lo uno es dios; Parménides sostuvo que el Ser es uno y Zenón de Elea lo mantuvo en forma indirecta al demostrar *ad absurdum* la imposibilidad de una descripción del universo en términos plurales. Pero ninguno de los eleatas trabaja con el tema del origen del cosmos como problema determinante. Su monismo es integral, pues tiende a explicar el mundo como un todo por rechazo del movimiento cósmico. No pueden, en rigor, ser considerados como investigadores cosmogónicos ya que reducen el mundo a su expresión unitaria, teológica (Jenófanes) o lógica (Parménides y Zenón).

En sus inicios, la investigación naturalista se orienta hacia explicaciones monistas del origen del mundo hasta que el eleata Parménides demuestra las dificultades de esta tesis en su forma física. En efecto, si se postula un solo principio material para el universo (agua, aire, "ilimitado", fuego) habrá que explicar cómo se ha formado el resto del universo y cuáles son las relaciones subsistentes entre el principio y los derivados. En una palabra, cualquier explicación monista y material del origen del mundo lleva necesariamente consigo el problema del movimiento en el proceso cosmogónico. Problema dual: origen del movimiento (aspecto propiamente cosmogónico) y explicación de su persistencia (aspecto físico). Tan sólo uno de los pensadores naturalistas, el jonio Anaximenes, se enfrenta al primer aspecto del problema con el mismo vocabulario con que formula su teoría acerca del origen del mundo. Mediante un proceso mecánico de rarefacción y condensación del aire es explicado el desarrollo de la materia a partir de un solo principio (Diógenes de

Apolonia, cien años después, se limita a repetir esta interpretación). El resto de los investigadores materialistas que profesan teorías monistas se preocupó por resolver las cuestiones relativas a la diversidad del mundo inmediato y a la movilidad de la materia sobre el fondo de un único principio generador. Surgieron así las diversas teorías sobre los pares de opuestos (noche-día, oscuridad-luz, agua-tierra, etc.), que tratarán de explicar con modalidades diferenciales, a través de la tensión entre los opuestos, las causas del pluralismo y del movimiento naturales. Pero ninguna de estas explicaciones está construida en un lenguaje naturalista sino que, tanto en el caso de Anaximandro, como en el de Heráclito, se acudirá a imágenes del orden social (injusticia, castigo, reparación, guerra, justicia, ley, medida), las cuales, traspuestas al orden natural, servirán de soporte conceptual a una realidad contradictoria de suyo: la naturaleza, a la vez una y plural.

En su estudio general, no hay que perder nunca de vista una de las características del pensamiento presocrático: su riqueza temática desplegada en un tiempo relativamente corto (entre los cien y ciento treinta años que van desde el *floruit* de Tales al de Protágoras o al de Sócrates). Si se atiende a este rasgo peculiar se podrá entender cómo resultan ser prácticamente contemporáneos tres hechos filosóficos capitales en este período y que decidirán acerca de la ulterior dirección de la filosofía griega. Se trata de la solución monista materialista ya reseñada, del pluralismo numerológico de los pitagóricos y de la crítica que una y otra de esas teorías sufren a manos de los eleatas. De las posiciones críticas eleáticas (aún más de la de Zenón que de la de Parménides) se desprende una consecuencia: ni es posible aceptar el movimiento ni es inteligible un universo pluralista. La expresión tajante de tal crítica se condensa en la rígida tesis parmenídica: la realidad (ser) es una e inmóvil. Pareciera como si a partir de Parménides estuvieran cerradas las vías de la investigación naturalista y tan sólo hubiese quedado abierto el camino de las predicaciones tautológicas que establece el modelo de relaciones formales (lógica) entre el ser, el no-ser y el pensar.

La antes señalada riqueza de formación del pensamiento presocrático en un tiempo relativamente breve se manifiesta una vez más aquí, pues el naturalismo, que se inició en Jonia, aún hará un

postrer esfuerzo interpretativo a través de los llamados "pluralistas" y "atomistas". No se trata únicamente de una reacción contra el parmenidismo; de hecho, aceptan las reglas del juego impuestas por los eleáticos, resumidas claramente por el último de aquellos, Meliso de Samos: "Si hay una pluralidad, las cosas han de ser semejantes a la unidad". Por otra parte, seguirá siendo necesario explicar el movimiento, pero explicarlo *per se* y no darlo por supuesto a partir de la materia primigenia, sea ésta una o varia. La última realidad pasa a ser plural pero con las propiedades de un principio unitario abstracto, semejante al ser parmenídico; el movimiento será considerado como algo que le acaece a la realidad sustancial. Con ello se crea la fundamental división entre *sustancia* y *accidente*, tan decisiva en el platonismo y a partir de él. El organicismo ha sufrido de esta forma una merma y ha ganado, al mismo tiempo, una dimensión temporal de la que antes carecía. La materia no siempre ha sido orgánica, esto es, no siempre ha poseído la propiedad del movimiento y autodesarrollo. Sobre una sustancia originalmente inerte actúan fuerzas de animación que pueden caracterizarse de diversa manera: Odio y Amor o Inteligencia, pero que, en cualquier caso, marcan una cesura de "antes" y "después" con respecto a las relaciones entre la sustancia material y el movimiento universal. Ello explica el renacimiento de una literatura cosmogónica en el período postparmenídico; hay que narrar la génesis del universo para señalar el momento en que hacen en él su aparición las fuerzas que desencadenan el estado dinámico.

Tan sólo Demócrito es capaz de dar una explicación de la intervención y acción de esas fuerzas en términos materiales: vacío y átomos; peso, torbellinos, membranas; forma y tamaño. Pero Demócrito es ya contemporáneo de Sócrates y, de hecho, la vía de investigación originada en Jonia había sido desplazada por las preocupaciones socio-antropológicas del movimiento sofístico. ¿A qué se debe esto? ¿Cómo sucede tal cambio?

El orden social

Todo el mundo mítico es un trasunto, no siempre descifrable, de las relaciones socio-económicas de las culturas antiguas. La ce-

rámica fue, en sus inicios, una actividad sagrada por lo que significaba de dominio de una técnica reservada a un grupo social. Estaba encomendada a las mujeres y se acompañaba su producción de determinados ritos mientras el objeto era hecho a mano, esto es, en cantidades limitadas, dentro del marco general de una economía de bienes de consumo. Al perfeccionarse el proceso de fabricación con la mesa de tornear, surge la primera producción masiva de la historia y se pierde el carácter artístico y exclusivo de la cerámica de manos femeninas. La transcripción mitológica de este hecho revela el carácter de abstracción operada a partir de lo socio-económico, propio del mito. En un principio, Pandora fue una cerámica hecha a manos de Zeus y a la que todos los dioses habían agregado algo *(Pan-dora)*; cobra luego vida y pasa a ser una mujer con un ánfora de la que salen todos los males pero en donde se guarda la esperanza. El mito no sólo revela la mutación económica registrada sino que presenta la nota pesimista correspondiente a la ideología conservadora que se rebela ante el cambio técnico experimentado, en paralelo con el mito de Prometeo que, a su vez, es trascripción de otro hecho de naturaleza técnico-económica, incidente en el anterior por la incorporación del fuego a los trabajos artesanales.

Mediante el mito aprovecha el hombre el escenario físico en que se mueve y vive para *socializarlo*, esto es para comprenderlo a través del recurso de proyectar sobre un fondo de irrealidad (de imaginaria existencia), problemas, valores y relaciones del orden humano. Con ello procede simultáneamente a *naturalizar* la estructura social a través de una visión regular, ordenada y cíclica de aquélla, bien como proceso de fuerzas personalizadas (mito propiamente tal: dioses), bien como resultado de una constitución impersonalizada de la sociedad a partir de fuerzas primarias (cosmogonías de toda índole).

El pensamiento filosófico es la continuación racionalizada del pensamiento mítico en cuanto que sigue intercambiando nociones del orden social con las relativas al orden natural. De hecho, en sus comienzos, lo que caracteriza al pensamiento filosófico presocrático es la indiferenciación de ambas esferas. Según Anaximandro, la "injusticia" que cometen las cosas obliga a una retributiva satisfacción jurídica, exigida para el restablecimiento del equilibrio perdido. Entre los diez principios duales y opuestos del pitagorismo, que nos ha

conservado Aristóteles, el *bien* y el *mal* acompañan a categorías tales como "limitado" e "ilimitado"; "macho" y "hembra"; "luz" y "oscuridad" y "cuadrado" y "oblongo". Los fragmentos de Heráclito rebosan de expresiones éticas aplicadas al cosmos y toda su filosofía se concentra en un concepto tan eminentemente normativo como el de "logos" que, desde su acepción derivada de *ley* o *regla*, confiere legalidad general a todo el universo a través de la medición o pauta de los fenómenos.

Todo esto demuestra el carácter rudimentario del pensamiento presocrático en sus inicios y que se corresponde con la fase, ya registrada históricamente, en que las civilizaciones primitivas no distinguen plenamente entre naturaleza y sociedad, hasta el extremo de que una misma palabra cubre los conceptos de "ritual", "moral" y "orden natural". El problema fundamental del pensamiento presocrático es el relativo a la localización de una causa o principio radical del mundo. Aristóteles considera aún como válido este punto de partida y establece, por eso, un procedimiento de indagación causal de la filosofía. Pero la voz "causa" *(aitía)* es un derivado de la expresión "responsable", "culpable", "acusado" *(aitios)* con lo que, en definitiva, la investigación naturalista presocrática se reduce a un grandioso proceso de acusación por el establecimiento de una causa, esto es de un responsable que rinda cuentas por el estado del mundo.

Mientras tal investigación pudo mantenerse en el nivel de simplificación que le es propio a todas las explicaciones monistas, el problema de saber quién o qué es responsable o causa del mundo se resolvía por vía de concatenación elemental. Una vez determinada la causa primera, todo procedía de ella. El movimiento es, entonces, una propiedad de la materia, por lo que explicada ésta se podrá comprender aquél. La filosofía eleática termina, como se ha dicho, con la posibilidad de soluciones monistas simplificadoras aplicadas a lo natural. Si hablamos en términos de unidad, viene a decir Parménides, hagámoslo con todas las consecuencias; sólo hay unidad formal, de lo que es consigo mismo y, por supuesto, con el pensamiento que lo aprehende. El resto o es incognoscible (por no coincidir o no ser) o es plural. El naturalismo acepta el reto parmenídico y explica el universo en términos plurales. Ello significa el creciente divorcio entre las categorías de orden social y las de orden natural.

Todas las cosmogonías pluralistas que construye el espíritu de la investigación naturalista presocrática a partir del eleatismo hasta los atomistas (Empédocles, Anaxágoras, Arquelao y Diógenes), se reducen a un esquema dual: elementos materiales, por una parte (raíces, homeomerías, mezcla material, "lo mismo"; sustancia básica), y fuerzas generadoras de movimiento y vida, por otra (Amor, Odio, Inteligencia). El dualismo refleja la separación de aquellos dos órdenes. Naturaleza y Sociedad han dejado de explicarse recíproca y unitariamente y se presentan como dominios paralelos cuyos conceptos son relacionados externa y forzadamente. Los elementos naturales son de suyo inertes e incapaces de constituir el mundo; necesitan del concurso de fuerzas trascendentes para ser puestos en movimiento. ¿Y qué son estas fuerzas externas sino trasposiciones del orden social y mítico: Amor y Odio, con nombres de dioses y, aún más decididamente, en el caso de Anaxágoras, Arquelao y Diógenes, expresiones antropológicas de la inteligencia o mente? En los pluralistas posteleáticos se han separado los conceptos propios de las estructuras sociales de los de las naturales y habrá que hacer esfuerzos cada vez más violentos por establecer relación entre ambos grupos. Relación supone distancia y ésta, a la larga, resultará insalvable.

La doctrina atomista es, al mismo tiempo, la perfección y la liquidación del naturalismo presocrático. Al culminar la investigación materialista milesia en el mecanicismo atómico democriteano, se extingue una vía de trabajo por negación de un método. El atomismo explica el mundo en términos rigurosamente naturales, sin acudir para nada a las categorías propias del orden social. A partir de los átomos, realidades últimas constitutivas de la materia, se engendra la complejidad del universo. El mundo natural y todo el proceso se explica y comprende en forma estrictamente material: diferencias cuantitativas y mensurables entre los átomos. Con ello se ha cerrado una etapa, pues el naturalismo jónico quiso comprender el mundo *a partir del hombre* y el atomismo lo explica desde el *mundo*. Se ha liberado de la consustanciada dimensión humana, característica del pensamiento mítico y filosófico primitivo. Se ha operado una separación entre plano cosmológico y plano antropológico. Bastará un impulso histórico —el ascenso de una clase social al poder, el cambio

de un ordenamiento político— para que los problemas propios del hombre sean estudiados por ellos mismos, como un fin y no como el instrumento tanto inmanente como trascendente que ha servido para comprender el mundo; éste se encuentra ya explicado por reducción mecanicista y combinación de fuerzas materiales.

Aquel impulso social, tan decisivo para el cambio metodológico rastreado, se dio en Atenas y la sofística es la expresión característica de la nueva forma de investigación filosófica con centramiento en lo social y rechazo de lo natural.

II

SÓCRATES Y LOS SOFISTAS

"Entre todos los hombres de aquel tiempo que nos fuera dado conocer, bien puede decirse que fue el mejor y, sobre todo el más sensato y el más justo".
Fedón, 118a

Conocida es la cómoda división que Bertrand Russell hace de los filósofos en hombres de cabeza dura y de corazón caliente; entre los primeros, los fríos fisiólogos presocráticos que investigan racionalmente acerca del origen y desarrollo del universo; los sofistas, educadores sentimentales, preocupados por el destino del hombre en la sociedad, corresponderían al segundo tipo de filósofos, según Russell. Sin embargo, esa templanza de corazón no es suficiente explicación para un movimiento tan complejo como la sofística. Apenas tapa las causas reales del fenómeno con una ingeniosa etiqueta sicologizante.

Lo cierto es que, si desde el punto de vista temático, se habían establecido las condiciones para el desarrollo de un tipo de investigación orientada hacia el estudio de los problemas propios del hombre, desde el punto de vista histórico, por otra parte, fue necesario que esas condiciones encontrasen el terreno abonado de una coyuntura social que permitiese, en lo material, el surgimiento de aquella forma de investigación. Atenas sirvió de escenario para la coyuntura propicia mediante los cambios sufridos por la metrópolis en los grandiosos cincuenta años que suceden a la batalla de Platea. Esos

cambios significaron, por una parte, la liquidación del dominio de la clase aristocrática al ser derrocada, primero, la dinastía pisistrátida y trasferir, posteriormente, los poderes de la oligarquía del Areópago al ampliado Consejo de los Quinientos, merced a la revolución de Efialtes-Pericles. Agréguense a esas mutaciones políticas, las operadas en lo económico-social a consecuencia, en primer lugar, del ascenso al poder de la nueva clase y, en segundo término, de la participación extensiva en el botín logrado por las victorias de la Liga Confederada. Esto último significó que la esclavitud local se mitigó a costa de la foránea; tal fenómeno, de corte imperialista, produjo una descongestión en la clase trabajadora ateniense con el consiguiente aumento de posibilidades de dedicación mental. Salen de aquí los sofistas, pues pretender explicarlos como causa de la formación y educación del pueblo ateniense en el *siglo* V a.C., es olvidar que, antes que nada, son efecto de una radical, aunque momentánea y no demasiado profunda, conmoción social. De igual manera que los grupos sociales llegados revolucionariamente al poder arrebatan a la clase minoritaria desplazada las dignidades oficiales y comienzan a disfrutar de los beneficios materiales de las victorias de la ciudad, asimismo pretenderán los hombres de la nueva clase dominante aspirar al ejercicio de la dedicación mental.

La educación, en tanto instrumento político destinado a trasmitir de generación en generación la ideología y los valores característicos de una determinada clase en el poder, sufre a su vez el choque de los cambios producidos, y se torna en recurso de mayorías para conseguir, por esfuerzo personal, lo que ya es posible obtener a consecuencia de la ampliación de los derechos sociales. Esta notable transformación cultural, que va a convertir el saber exclusivista y primordialmente religioso, propio de las sociedades aristocráticas, en un saber de amplia organización pedagógica (Academia, Liceo, Stoa) y de eminente orientación social, a raíz de las ganancias democráticas, se lleva a cabo con el concurso de los siguientes factores: a) La aparición de la retórica como instrumento que abre las puertas de la magistratura; b) El rechazo del sustancialismo *(physis)* como base de toda explicación científica y la introducción, en oposición a aquél, del convencionalismo *(nómos)* como clave para la comprensión relativista de ciertos problemas. Lo primero servirá para

exaltar el poder discursivo de la razón que, a la larga, culminará en la lógica aristotélica como su expresión tecnificada. El segundo factor orientará a la sofística hacia terrenos socio-pragmáticos, como bien lo prueban Protágoras y Gorgias,[1] y contribuirá a refinar el concepto de sustancia, a consecuencia de los ataques que los partidarios del relativismo onto-gnoseológico lancen contra tal concepto. Sería erróneo, en este sentido, desdeñar la auténtica labor filosófica de los sofistas, como ha pretendido en cierto modo Jaeger, por ejemplo, al alinearlos en las filas de los educadores (Homero, Hesíodo, Solón, Teognis, Simónides y Píndaro) y expulsarlos, por consiguiente, de las de los filósofos naturalistas. En tal caso, o bien se ha estrechado el concepto de filosofía hasta reducirlo a un solo tipo de investigación (la fisiológica, inaugurada por los milesios) o bien se están tomando como excluyentes, regiones de la filosofía que, de hecho, para una posterior y más comprensiva clasificación de las mismas, no lo son. Es cierto que los sofistas significaron una negación radical de la forma de trabajo naturalista, pero no lo es menos que inauguran otras, tan alejadas a la vez del naturalismo como del pedagogismo homérico, tales como la crítica gnoseológica y la filosofía del lenguaje.[2]

En conjunto, hay que comprender a los sofistas como el movimiento revolucionario intelectual que orientará la filosofía griega hacia preocupaciones antropológicas en una forma hasta entonces nunca tratada: lo relativo a la posibilidad de la enseñanza de la *areté* política. Esta es la idea central que anima al movimiento y en torno a la cual toman posición todos los que caen dentro de la denominación general de sofistas. Se estaba en pro o en contra de esa enseñanza (dogmatismo o escepticismo morales y epistemológicos); se consideraba la materia a enseñar como el producto histórico de la sociedad o como el don innato del individuo; en fin, se la enseñaba con la retórica o con la lógica y se aprendía para este o aquel fin.

La importancia del movimiento reside en que sin una modificación cultural de esta naturaleza, la filosofía no hubiera tomado

1. Cf. E. Dupréel, *Les Sophistes,* Neuchâtel. 1948.
2. Cf. respectivamente las posiciones de Protágoras y de Hipias, y como correspondiente registro documental platónico, para cada caso, los diálogos *Teetetos* y *Cratilo.*

los rumbos por los que la condujeron luego Platón y Aristóteles, ya que, en definitiva, la sofística es la expresión histórica de un nuevo concepto de cultura que haría de la filosofía, a partir de entonces, un núcleo de problemas relacionados colectiva o individualmente con el hombre. Porque las filosofías de Platón y Aristóteles son incuestionablemente filosofías morales y políticas.

* * *

Cuando Sócrates, al ser juzgado, se defiende y alega poseer una actividad intelectual *(sophía)*, dirá que la suya es la "ciencia propia del hombre". No es posible comprender esta nueva forma de saber si no es enfrentándola a la filosofía que pretende desplazar. El mismo Sócrates, horas antes de su muerte, explica, según Platón,[3] las diferencias entre la vieja cosmovisión y la nueva concepción del hombre. El *Fedón* cuenta la conversación habida en la prisión entre Sócrates y varios de sus discípulos, entre los cuales el que da nombre al diálogo, horas antes de la muerte de aquél, fijada para la puesta del sol. Cuenta allí[4] Sócrates sus experiencias en lo relativo a la investigación de las causas de los procesos de generación y corrupción, esto es, el tipo de investigación clásica del fisiologismo o investigación sobre la naturaleza. Confiesa la pasión que lo animó en un principio hacia tales explicaciones y la creciente desilusión que lo invadió al creerse, primero, inapto para tal forma de saber y al descubrir, luego, la confusión que reinaba en punto a procedimientos y resultados de aquella filosofía. Del entusiasmo a la crítica y, en la tardía exposición de ésta, hecha al modo de una autocrítica filosófica, parte Sócrates del concepto de *causa* para determinar las razones de su juvenil fracaso; encuentra que el tipo de causalidad descrita por la ciencia consagrada es inútil para explicar los actos humanos en tanto tales. En el mejor de los casos, que para Sócrates (Platón) como para Aristóteles, es siempre Anaxágoras, se trata de

3. No es posible tratar aquí la "cuestión socrática". Desde el punto de vista histórico parecen, en todo caso, suficientemente concluyentes las tesis de V. M. de Magalhães-Vilhena *(Le problème de Socrate, Socrate et la légende platonicienne)* que sitúan a la figura de Sócrates en un plano político real, tan alejado de sus interpretaciones míticas como de las negaciones radicales, al estilo de la de Dupréel. Para una recopilación sumaria de las diferentes tesis en torno a Sócrates, cf., en lengua española, R. Mondolfo, *Sócrates*, Buenos Aires, 1959.

4. 95e ss.

una explicación optimista del universo que reduce la mejor manera de ser del mundo a la manera de ser del mundo. La desilusión socrática ante esta visión tautológicamente optimista de las cosas no es menor, aunque menos humorística, que la del Cándido volteriano ante la metafísica leibniziana. De lo que se trata, exigirá Sócrates, es de saber el *para qué* definitivo de nuestras acciones y no el *por qué* original de ellas. En términos aristotélicos, cambio de causas material y eficiente a causas formal y final, con acusada preferencia por la última. Si los "físicos" buscaban la causa generativa o principio *(arqué)* de todas las cosas, Sócrates se preocupa, exclusivamente, por la causa razonada o finalidad *(télos)* de las acciones del hombre: "enseñaba sobre las cosas morales, no sobre las cosas físicas".[5]

Todo el interés filosófico que se desprende de Sócrates se concentra en la doble vertiente de lo que enseñaba y cómo lo enseñaba. Enseñaba la virtud del hombre y lo hacía por medio de aquella interrogación *(mayéutica)* de supuestos marcadamente racionalistas (innatismo de los conceptos) que tendía a definir lo genérico *(eîdos)* a través de un procedimiento inductivo.[6] El aporte metodológico socrático se centra en torno al "concepto", esto es, la clave general y singular de la pluralidad particular. Como nos enseña el *Menón,* no se trata de levantar un catálogo infinito de virtudes (la del hombre, la de la mujer, la del niño, del guerrero, etc.), sino de definir "la" virtud. Si es cierto que para Sócrates el concepto *(eidos)* sólo tuvo valor lógico y no recibió el *status* de existencia propia y aparte de las cosas, como luego sucederá en Platón, según nos transmite Aristóteles,[7] hay que reconocer que el proceso de abstracción que se inicia en el pitagorismo llega a su culminación en Sócrates. La sustancia parmenídica ha sido reducida a un término lógico. Pero lo más probable es que el conceptualismo socrático no fuese explícito por no ser objeto de disertación filosófica propia de un sofista. De lo que realmente se ocupaba Sócrates era de indagar acerca de un conjunto de cualidades propias del hombre (piedad, justicia, valor etc.) y, a modo de síntesis de todas ellas, acerca de la *areté* misma del hombre.

5. Aristóteles, *Met.* 987bl.
6. Arist., *Met.,* 1078b27.
7. Arist., *Met.,* 1078b30.

En su edición de la *República,* Cornford ha criticado con saludable ironía las traducciones literales modernas de *areté* por "virtud" *Areté* significó propiamente la eficacia, capacidad o habilidad para hacer algo o adaptarse a algo (de la misma raíz que *armonía).* En este su original sentido, es tomado el valor como la virtud por excelencia del hombre durante toda la época heroica y aristocrática de Grecia.[8] Ser valiente era la habilidad propia de cada hombre para ejercer su función de soldado. Aquí es donde encaja Sócrates con aquello de una "ciencia propia del hombre". Si, en cuanto individuos, particulares o sociales, todos los hombres tienen una *areté* que cumplir, ¿cuál es la *areté* propia del hombre en cuanto hombre? En términos generales y muy libre versión, pudiera traducirse aquí *areté* por "sentido de la vida" para el hombre. Tendrá que descubrirse uno para cumplir a cabalidad con la inevitable condición humana. Lo importante para Sócrates es que el conocimiento de la virtud del hombre obra como suficiente garantía del cumplimiento de aquélla. O lo que viene a ser lo mismo: nadie se aleja a sabiendas de lo bueno.[9] La enseñanza de la *areté,* por consiguiente, no sólo es posible sino necesaria para mejorar el comportamiento humano a través del conocimiento. A esto se le suele llamar "intelectualismo ético" de Sócrates, pero quizás haya cierto abuso en esos términos. No hay que entender por ellos que Sócrates consideró posible encerrar en una fórmula abstracta de tipo definitorio la virtud del hombre; hay que captar, por el contrario, ese intelectualismo como la expresión de un optimismo ético-social a través de lo pedagógico. Se puede enseñar la *areté* una vez que se ha adquirido. La práctica precede a la teoría, pero ésta asegura la difusión y persistencia de aquélla.

En el fondo, Sócrates redujo el problema teórico de saber cuál es la virtud del hombre a recomendar la práctica de lo útil para lograr ser virtuoso. Comoquiera que "lo útil", a su vez, es un término sujeto a interpretación, de hecho, queda abierta en Sócrates la cuestión relativa a la determinación de la *areté* en el hombre. Se ha planteado nítidamente el máximo tema de preocupación antropológica: destino individual y social del hombre; se ha construido

8. Cf. Jaefer, *Paideia.*
9. Cf. Arist., *Etica Nicom.,* 1145b25; Platón, *Protágoras,* 345 a; *Menón,* 86d, 89a.

incluso un método de investigación de esta nueva ciencia: la localización genérica desde lo particular mediante la confrontación de opiniones. Pero no se ha dado *una* respuesta al gran problema planteado. Este va a ser el punto de partida del pensamiento platónico.

DESARROLLO DE LA FILOSOFÍA PLATÓNICA

III

EL PUNTO DE PARTIDA: PROBLEMAS ANTROPOLÓGICOS

"No sabremos con precisión qué es la virtud si, antes de saber cómo se presenta en los hombres, no intentamos primero investigar qué es la virtud en sí y por sí".

Menón, 100b

Naturaleza de la virtud

Por formación, por afinidades ideológicas y por sentido de lealtad hacia el maestro perdido, Platón va a continuar la investigación antropológica iniciada por Sócrates relativa a la *areté* propia del hombre.

¿En qué términos se planteaba esta investigación? Los sofistas formularon un problema de tipo práctico: ¿cómo se adquiere la virtud? Y se perdían en discusiones relativas a si la virtud se logra por enseñanza o ejercicio o si se adquiere por vía natural o por cualquier otra causa. Es decir, se planteaba el aspecto modal de la cuestión, dejando en la sombra las consideraciones atinentes al trasfondo sustantivo de la misma.

Así comienza el diálogo platónico *Menón* en el que el personaje del mismo nombre formula a Sócrates la pregunta que flotaba en el ambiente filosófico de la época: *cómo* llega la virtud al hombre. La inmediata reacción platónica consistirá en el rechazo de tal planteamiento y su desplazamiento por otro en el cual se inquiera más

bien por el *qué* de esa virtud, pues como allí dice Sócrates: ¿cómo voy yo a saber cómo es la virtud si no sé lo que ella es?" *(71b)*. Si Platón exige, de esta forma, la reorganización temática de un debate moral no es por ingenuidad cuestionante ni por pedantería nominalista, sino porque la sofística daba por resuelto ese problema capital y su solución no es satisfactoria para Platón. Los sofistas hablaban acerca de la mejor forma de adquirir y trasmitir la *areté*, no por despreciar lo que ésta fuera, sino por creer que la cuestión relativa a su naturaleza ya estaba resuelta. Lo que Platón rechaza es precisamente esa suposición por considerar, a su vez, que no hay tal solución y exigir, en consecuencia, respuesta a un problema abierto. ¿Indica esto una mayor perspicacia y visión filosófica por parte de Platón? No necesariamente así; indica una diferencia de preocupaciones temáticas respecto de los sofistas, preocupaciones que se ponen de manifiesto desde el inicio mismo de la expresión del pensamiento platónico.

Los sofistas concentraron sus esfuerzos en el lado práctico del problema; sea lo que fuere la *areté* del hombre, de lo que se trata —parecen decir insistentemente— es de averiguar cómo está en el hombre y esto, no por un afán de determinación genética, similar al que sustentaron y desarrollaron los fisiólogos respecto del universo, sino por el interés en decidir acerca de cuál es el mejor método para trasmitir la virtud de un hombre a otro. Si la *areté* es don natural, el sofista se limita a constatarla en los afortunados que la posean y, todo lo más, tenderá a perfeccionarla mediante recursos técnicos filosóficos, como la retórica. Pero si, por el contrario, la virtud es asunto artificial, el sofista además de atender a su desarrollo, querrá velar por su implantación en el espíritu. Además de un maestro, resulta ser un comerciante; vende primero el producto que luego cultiva.

El pensamiento platónico, por su parte, abandona el interés por la aplicación de la nueva ciencia y se preocupa por la naturaleza de la misma. Si hay algún punto en el que la oposición entre Platón y los sofistas se acuse con relieve es realmente éste. Antes de dedicarse a aplicar las posibilidades y beneficios de la virtud, de lo que se trata, según Platón, es de conocer su realidad. La virtud debe ser aprehendida si quiere ser útil. *¿Qué* es, pues, la virtud?

El *Menón* arroja una respuesta a esa pregunta. Lo que sucede es que no se trata de una respuesta concreta sino de una indicación abstracta. En vez de responder Platón diciendo: la virtud es esto o aquello, se empeña en demostrar primero que, con independencia de lo que de hecho sea la virtud, ha de ser *una* sola. No puede hablarse de una pluralidad de virtudes y, en general, de una pluralidad de cosas y pretender saber qué es, en el fondo, eso de lo que se habla. El conocimiento cabal de los objetos del discurso sólo se logra por la unidad del concepto que los representa. Platón lo puntualiza con toda precisión en el comienzo mismo del *Menón:*

> "Realmente, Menón, tengo mucha suerte —ironiza Sócrates—, pues si lo que buscaba era una sola virtud encuentro que dispones de todo un enjambre de virtudes (...) Dime ahora esto; aquello por lo cual no se diferencia, sino aquello otro que las hace idénticas a todas, ¿qué es? (...) Por numerosas y diversas que sean, poseen todas sin excepción una única cierta idea por la que son virtudes, hacia la cual es adonde tiene que dirigirse la vista para que la respuesta a la pregunta por lo que es la virtud sea correcta y muestre qué es lo que hace que la virtud sea (...)" (*72a-c*).

En qué consista y cómo se practique la virtud propia del hombre no será, por consiguiente, resuelto tan sólo mediante el estudio de la humana conducta en cualquiera de sus manifestaciones, sino que exigirá una previa toma de posición abstracta del sentido mismo del problema. Antes de dedicarse a conocer y determinar esa virtud, Platón exige que se admita el carácter unitario y abstracto del concepto "virtud". Sin la previa aceptación de la idea superior de virtud no tiene sentido realizar investigación alguna sobre las virtudes. Esta línea de trabajo, abstracta y genérica, en el tratamiento de problemas tan concretos como los relativos al comportamiento del hombre, desembocará en un tema propio y específico del pensamiento platónico, de tanta insistencia y profundidad que se constituirá en el corazón de la filosofía platónica; lo que comienza siendo una reflexión metodológica acerca del carácter unitario y englobante de los conceptos, desembocará en la ancha visión de la teoría de las Ideas. La inicial exigencia del método, que tan claramente ha expresado Platón en el *Menón,* se convierte, a la larga, en la complejidad de una metafísica. Para ello, bastará con atribuir a esa "cierta idea" *(tí eídos),* que preside y unifica a las virtudes, existencia propia, previa e independiente de la de las virtudes varias y concretas.

La respuesta abstracta que Platón presenta en el *Menón* y según la cual, sea lo que fuere la virtud del hombre, ésta ha de ser *una*, se complementa con la respuesta concreta a la primera cuestión, de nítida raigambre socrática. Es en *República,* al final del primer libro, donde Platón presenta su posición respecto del debatido problema de la virtud propia del hombre. Del alcance práctico de esta respuesta tiene plena conciencia moral su autor desde el momento en que, al discutir si los que actúan con justicia son más felices *(eudaímones)* que los que actúan contra justicia, admite que lo que está en juego es "lo que debe constituirse en la norma de vida" *(352d).* Como no se trata de decidir sobre algo de fácil consecución, propone Platón "examinar mejor" el punto en discusión, con lo que reaparece el didactismo reformista de quien siempre enmendó la plana a los sofistas, sus contemporáneos disputadores en cuestiones morales. No se trata, de nuevo, de saber quién es más o menos feliz en la aplicación de la *areté,* sino de determinar mejor y primero en qué consiste esa *areté.*

Introduce para ello Platón la noción de actividad u obra *(érgon)* que equivale, de hecho, a "la función propia" de algo o alguien.[1] Y así como el caballo cumple con su función al actuar como sólo él puede hacerlo, los ojos cumplen con la suya al ver; las orejas, al oír y las tijeras, al podar. El *érgon* o función es aquello que sólo alguien puede hacer o que alguien hace mejor que los demás *(353a).* Sucede, por otra parte, que para poder ejecutar una obra, se precisa de una disposición o capacidad de ejecución; mal podrían ver los ojos si no poseyeran la habilidad de ver, la *virtud* de ver. La capacidad que permite obrar es, pues, la *areté* buscada. Se tratará, ahora, de determinarla en el caso concreto de las acciones *(érga)* humanas, esto es, de encontrar cuál es la disposición *(areté)* que faculta al hombre en tanto tal para que realice su *obra* humana. La justicia *(dikaiosyne)* es la virtud del alma que le permite a ésta ejercer su actividad propia, esto es, ocuparse de mandar, ordenar, deliberar y ejercer funciones semejantes; luego, la justicia es para Platón la virtud propia del hombre.

¿Termina aquí y así la larga búsqueda que la nueva filosofía

1. *Ergon* está emparentado con el inglés *work* y con el alemán *wirklich;* es una *acción real y concreta.*

antropológica emprendió con las disputaciones éticas de los sofistas? ¿Queda Platón satisfecho con esta respuesta concreta que identifica a *areté* con *dikaiosyne?* Una vez más, por boca de Sócrates, expresa Platón su afán de profundización en la gran tarea de establecer el sentido humano de la vida. No basta, en efecto, con decir que la justicia es la virtud que corresponde al hombre si no se sabe qué es justicia:

> "Pues, desde el momento en que no sé qué es la justicia, menos puedo saber si es o no una virtud y si aquel que la posee es o no feliz" (*354c*).

En todo caso, el antiguo problema socrático está en gran parte resuelto; sabe Platón que la virtud del hombre ha de ser formalmente una y ha llegado también a la conclusión material de la coincidencia entre virtud y justicia. De lo que se trata ahora es de determinar la esencia de la justicia hacia la que apunta la *areté.* Se ha desplazado así el interés ético platónico: desde un plano antropológico general (virtud propia del hombre) a un nivel ético-social (sentido de justicia). Para poder resolver esta nueva cuestión, abierta por la investigación platónica, será necesario abandonar el terreno de las preocupaciones individuales y adentrarse en el de las motivaciones sociales. El hombre como individuo va a verse sobrepasado por el hombre en tanto ente social. Sin embargo, antes de proceder a dar un paso tan complicado, necesita Platón asegurarse metodológicamente la posibilidad de llegar a conocer la virtud. ¿Cómo se conoce la *areté?*

Cognoscibilidad de la virtud

Esos maestros de conducta que fueron los sofistas para la vida ateniense del siglo v se afanaron por enseñar racionalmente todo cuanto ciudadano ávido de conocimientos y necesitado de recursos intelectuales les exigía. El uso de la razón como instrumento pedagógico no decayó ni siquiera en los momentos en que fue utilizada para demostrar la imposibilidad de un conocimiento racional, pues, en fin de cuentas, Gorgias razona científicamente cuando niega a la vez la existencia, cognoscibilidad y enseñanza de todo. En medio de la batahola racionalista de los sofistas, sólo hay una

figura consecuente con su prédica irracional; aquel heracliteano y coherente Cratilo que se limitaba —si hemos de creer a Aristóteles—[2] a señalar con el dedo para no comprometer un juicio que relacionase cosas entre sí o con propiedades de las mismas. Así y todo, no eliminaba la posibilidad de un tipo de comunicación significante y es evidente, además, que era el resultado límite de una tesis metafísica extrema. Es muy posible que a Platón aquella imagen antipredicativa de Cratilo le hiciera efecto. Las consecuencias de aquel contacto con el más radical escepticismo llegan hasta el *Menón*, donde la discusión se centra en torno al problema consagrado por el uso: posibilidad de enseñar —por consiguiente, de conocer— la virtud.

Hemos visto que Platón se resiste en principio a entrar en materia sin antes establecer sus propias reglas del juego. Para saber cómo se conoce algo y cómo se trasmite un conocimiento, hay que apuntar primero hacia la unidad del concepto relativo a las cosas a cuyo conocimiento se aspira. Pero esta precaución de método y el consiguiente replanteamiento de la cuestión, no excluye el viejo problema, sino que lo subordina a la consideración unificante que va a exigir un concepto o idea para cada conjunto de elementos. La virtud, ya unificada en idea, seguirá presentando dificultades gnoseológicas y pedagógicas que Platón no puede esquivar. Por el contrario, las destaca con la mayor nitidez a fin de encontrar una solución más eficaz.

La mayor parte del *Menón* está dedicada a mostrar que ni los sofistas ni los hombres nobles y cultos *(kaloí kagathoí)* pueden enseñar la virtud *(96 b)* si se persiste en exigirles que se atengan en su enseñanza tan sólo a la dirección de la ciencia *(epistéme)*. Es decir, que a fuerza de ser exigentes en el empleo de la razón *(frónis)* se peca por exceso y se pierde la posibilidad de alcanzar tanto el conocimiento como la enseñanza de la virtud. Debe existir otro criterio para determinar ambas cosas. En vez de exigir una base científica a la virtud, búsquese el resultado práctico de sus aplicaciones. El criterio pragmático de utilidad *(ofélema)* remplaza a la racionalización cientifista en el plano de las acciones humanas. Para dar un ejemplo lo suficientemente claro y convincente de lo que

2. Cf. *Met.*, 987a32; 1010a7.

quiere expresar, presenta Platón el caso del viajero en ruta a Larisa *(97a-b)* adonde puede llegar o por conocer previamente el camino o por atinarlo mediante una suposición correcta *(orthós doxázon)*. En el primer caso, nadie duda de que se ha llegado en forma científica al fin propuesto, mientras que, en el segundo, se ha alcanzado por mera conjetura. Pero lo cierto es que en ambos casos se ha obtenido el mismo resultado. Por lo cual, señalará Platón:

> "En lo que respecta a la justeza de la acción, la opinión verdadera (*dóxa alethés*) no es guía inferior al raciocinio (*frónesis*). Y esto es lo que antes habíamos omitido, en el examen acerca de la virtud; de tal suerte que decíamos que sólo el raciocinio conducía correctamente la acción. Ahora bien, lo mismo sucede con la opinión verdadera (...) luego, la recta opinión no es menos útil que la ciencia (*epistéme*)" (97b-c).

Si en el orden de la acción humana lo que cuenta es el resultado, la opinión verdadera basta aunque no sobra para manejarse en asuntos de conducta y conocimiento de la *areté*, ya que de lo que se trata, en última instancia, es de ser útil más que sabio:

> "No sólo por la ciencia pueden producirse hombres honestos y útiles, sino que esto se consigue a través de la recta opinión..." *(98c)*.

Desde el punto de vista gnoseológico, Platón ha dado un paso revolucionario respecto al dualismo esquemático de Parménides que todavía dominaba en el conjunto de la filosofía sofística. Ese dualismo exigía que se tuviera de algo o conocimiento superior (ciencia) o absoluta ignorancia; e identificaba a la opinión *(dóxa)* con la ignorancia. Si los sofistas aparecen a veces como pedantes intransigentes es por culpa de Parménides que no les dejaba otra salida; sólo Platón se atreve a ser el primero en reivindicar para la opinión algún lugar en el cuadro de los conocimientos humanos, como se verá más adelante en detalle.[3]

En atención al valor moral de este paso, será necesario señalar que además de cognoscible, la virtud es trasmisible. La conocemos por la recta opinión, pero ¿cómo la logramos adquirir y sobre todo, cómo la trasmitimos a los demás? En este punto, no es el *Menón* el diálogo que nos proporciona la respuesta platónica al problema,

3. Cf. pág. 59 *infra*.

pues termina, como había empezado, señalando la imposibilidad de determinar cómo sobreviene la virtud a los mortales si antes no se comienza por establecer qué es la virtud en tanto tal *(autó kath'autó areté)*. Tal reserva de método, que priva a lo largo del *Menón*, sirve para comprender el sentido irónico de su final en donde es presentada la virtud como un don divino *(theía moira)*. Mientras no pueda Platón determinar la forma de adquisición de la virtud habrá de refugiarse en una salida exagerada y nada comprometedora que le permite, sin embargo, escapar al círculo de hierro impuesto por la alternativa clásica del problema: o don natural *(physei)* o producto artificial *(nómoi)*. Ni lo uno ni lo otro, don divino, dirá Platón, en espera del momento en que pueda determinar el modo de adquisición de la *areté* propia del hombre. Ese momento vuelve a registrarse en *República*.

Determinación de la virtud

Para Platón, virtud ha dejado de ser el término equívoco que manejaban engañosamente algunos sofistas. Hay *una* virtud cuya idea permite la proliferación de las diversas virtudes, pero que exige ser captada en tanto tal unidad. La virtud propia del hombre es la justicia como función rectora del alma; el conocimiento de la virtud no se obtiene necesariamente por vía científica sino que puede lograrse por vía de opinión con tal de que ésta sea verdadera.

Todo esto significa un considerable avance respecto del punto muerto en que las discusiones sobre la virtud y la felicidad humanas se habían atascado por los sofistas, incluyendo a Sócrates. Pero no es suficiente para Platón ya que aún queda por indicar la forma cómo se adquiere la virtud, esto es, por qué procedimiento un hombre es justo para ser así "virtuoso", en el sentido griego de este término que bien pudiera traducirse por "ser un hombre a carta cabal".

Al igual de lo que anteriormente se registró en lo referente a la naturaleza de la virtud, puede ahora señalarse una doble respuesta platónica al problema de la determinación de aquélla. En un primer momento, respuesta abstracta que indica el camino por aproximación genérica, y en un segundo tiempo, respuesta concreta que establece la forma específica de lograr la virtud por la justicia.

Mediante el ejercicio de la justicia, indicará Platón al final de *Trasímaco* o libro I de *República*, se logra la *areté*, pues:

> "Se ha mostrado cómo los hombres justos son más sabios, más virtuosos y más capaces de actuar que los injustos, los cuales son incapaces de actuar de consuno" (*352b-c*).

Es suficiente la indicación para comprender que la forma de alcanzar la *areté* exige la acción social de la justicia. Lo que distingue a justos de injustos es la imposibilidad por parte de estos últimos para ponerse de acuerdo en una acción común o, lo que es igual, sólo se es justo por la acción mancomunada de los hombres. La injusticia es equivalente de egoísmo individualista que les impide a los hombres laborar entre sí. Apunta con ello Platón hacia lo que va a constituir de inmediato el sentido de su respuesta concreta al problema de determinar la virtud a través de la justicia. Rematará así, además, el conjunto de preocupaciones éticas heredadas de su maestro Sócrates; sólo que en vez de limitarlas a una solución personal encontrará necesario trascender los estrechos límites del individuo para hallar una solución colectiva en el marco más amplio de la sociedad. La ética platónica va a culminar así en una política, pues constata Platón que no es posible lograr la felicidad de uno sin promover la de muchos. No tiene sentido hablar de justicia en *un* hombre, sino de la justicia *entre* los hombres. La virtud del hombre ha dejado de ser asunto privado y abstracto para convertirse en materia de tratamiento social y concreto. ¿Cómo se ha llegado a esto?

Confiesa Platón en el libro II de *República (368c)*, que se corre el peligro de hacer languidecer la discusión si no se descubre qué es lo justo y qué lo injusto y cuál es la verdad sobre la utilidad de ambas posiciones.

> "Entonces —prosigue Platón por intermedio del recurso literario de Sócrates— se me ocurrió, y así lo dije, que la investigación emprendida no era cosa baladí, sino que en mi opinión exigía una vista penetrante. A falta de tal agudeza visual, he aquí cómo, según yo creo, hay que realizar esta investigación: si se ordenase leer de lejos las letras pequeñas a quienes no tienen vista muy penetrante y uno cualquiera se percatase de que las mismas letras se encuentran escritas en otra parte con rasgos mayores y en un contexto más grande, es de creer que leería primero lo escrito en letras mayores y examinaría luego las letras pequeñas para saber si son las mismas..." (*368c-d*).

En otras palabras: para poder leer la clave de la virtud en el hombre, Platón propone ampliar el punto minúsculo de los problemas éticos del individuo y sustituirlo metodológicamente por el vasto cuadro de los problemas políticos del ciudadano. La solución a los problemas de la determinación y logro de la virtud se encuentra en la sociedad:

> "Así como hay una justicia para el hombre, ¿no hay también otra para el conjunto del Estado? (...) Por lo tanto, pudiera suceder que se diese una justicia mayor en algo mayor y, por consiguiente, de más fácil comprensión. Si así lo permitís, investigaremos primero qué es la justicia en los Estados para examinarla luego en el individuo, buscando la semejanza de la mayor en la forma de la menor" (*368e-369a*).

Al proyectar sobre la agrandada pantalla del Estado el problema de la justicia, encontrará Platón sus rasgos lo suficientemente claros y distintos como para poder determinarla en la virtud del individuo-ciudadano. A través de lo socio-político adquiere sentido la determinación de la *areté*. Pero con esto deja de ser un tema estrictamente ético y se convierte en un conjunto de problemas políticos. El individualismo moral socrático se ve así desbordado por el colectivismo político platónico. De la virtud del hombre a la del ciudadano. Para ello hay que estudiar al Estado.

IV

LA TEORÍA POLÍTICA Y LOS PROBLEMAS ÉTICOS

"No cesarán los males de la humanidad hasta que la clase de los que son recta y verdaderamente filósofos tenga acceso al poder político, o bien los que gobiernan en los Estados lleguen, por algún favor divino, a ser auténticos filósofos."

Carta VII, 326a-b

Estado e individuo

Con sólo plantear Platón la formación *racional* de la *polis* en el libro II de *República* comienza a superar el estado de crisis en que se encontraba la tradición política ateniense para la época sofística. La ciudad-Estado *(polis)* de los tiempos arcaicos era un producto natural; sus leyes se fundaban en derechos sagrados y los *eupátridas* o bien nacidos, que se convirtieron pronto en *kalokagathoi*, los nobles y buenos caballeros aristócratas, eran los depositarios de leyes y usufructuarios de beneficios en aquella organización social primitiva. La crisis socio-política ateniense, que da al traste con las dinastías e implanta formas democráticas de gobierno, introduce en lo teórico la gran disputa en torno a los orígenes y fundamentación del Estado; los partidarios de una *polis* natural *(physei)* no hacen sino mantener la concepción arcaica adornándola de argumentos racionales, frente a los teóricos innovadores que ven en el Estado el producto convencional de una ley *(nomos)* humana.

Platón traiciona de hecho sus personales orígenes nobles al pronunciarse por la tesis convencionalista como origen propio del

Estado, desde el momento en que, por una parte, propone su constitución lógica, racional (*guignoméne polis lógoi, Rep.*, *369a)* y plantea, por otra, la necesidad de esta construcción por vía de razón a partir de los problemas propios del individuo. Comoquiera que la *areté* del hombre no encuentra satisfacción en el estrecho cuadro del personalismo, entra en función el amplio escenario del Estado para resolver el problema fundamental del nuevo hombre griego: realizar dignamente un ideal de vida. El Estado en función del individuo, desde el cual, en visión humanística, se justifique y explique aquél:

> "Sucede que el origen del Estado descansa en el hecho de que cada uno de nosotros no se basta a sí mismo, sino que carece de muchas cosas (...) Cada individuo trata, por necesidad, de entenderse con otro y luego con otro, y de la multiplicidad de necesidades surge la unión de muchos en una misma morada, por asociación y ayuda. A esta forma de residencia en común (*xynoikía)* la hemos llamado *polis*..." (*369b-c*).

El origen del Estado platónico reside en las necesidades materiales del individuo. Platón sostuvo en todo momento esta concepción *materialista* de la sociedad, pues ya en *Protágoras (320c* ss) había atribuido el arte política en los hombres a la necesidad de unirse frente a los embates de las otras especies animales y, más tarde, en las *Leyes (676a* ss) insistirá en los orígenes de la asociación humana como una exigencia para la supervivencia.[1]

La imagen del Estado es para Platón, por lo demás, materia de razón, pues se trata, como indica repetidas veces, de "construir con el pensamiento *(to lógo)* el Estado desde sus principios". Es bien sabido que Platón no se quedó en los solos pensamientos; basta con leer la *Carta Séptima*, en especial aquel pasaje *(378c)* en que "por vergüenza hacia sí mismo" se declara dispuesto a demostrar

1. Aristóteles, por el contrario, se opondrá (*Polit.* 1291a) al punto de vista materialista de Platón que fundamenta el Estado en las necesidades (*ta anankaía*) y sostendrá, por su parte, una tesis abiertamente idealista en este punto: el origen del Estado y de la sociedad se encuentra en la idea de belleza (*to kalón*). No hay que pensar por ello, sin embargo, que el *materialismo* platónico sea integral y consecuente pues, después de hablar del origen del Estado, levanta a continuación (*370b*) el esquema de la división del trabajo, a partir de una concepción *naturalista,* según la cual es la naturaleza la que ha dado a cada hombre aptitudes diferentes y la que ha distinguido caracteres en los individuos.

con hechos *(érga)* que no era tan sólo hombre de palabras *(lógoi)*. Pero hay que recordar también que, ante todo, no es la meta principal de la vida platónica el hacer política, una vez que ha comenzado por sufrir determinadas desilusiones en su juventud,[2] lo cual explica que en la carta citada se muestre lleno de dudas y recelos acerca de si debía tratar de "llevar a término las ideas concebidas sobre las leyes y sobre el Estado" *(328c)*. Por otra parte, si hemos de dar fe al mismo documento, por más que se trata de una justificación posterior de sus fracasadas acciones políticas, hay que tener en cuenta que en todo momento mantuvo Platón la idea capital, registrada en *República,* relativa a la subordinación de los fines políticos a los intereses del individuo; insiste Platón, en efecto, en su célebre carta, que lo que en definitiva le impulsó a realizar el azaroso viaje a Sicilia, atendiendo al llamado de Dión, fue el deseo de "forzarlo al anhelo de una vida más noble y excelente" que diera como resultado "el establecer en todo el país una vida de verdadera felicidad" *(327d)*. La razón última de la acción política platónica siguió siendo esencialmente humanista: lograr la felicidad del individuo. Por supuesto que esa felicidad sólo puede lograrse mediante la suma de la felicidad de muchos en una comunidad organizada de acuerdo a ciertas ideas. ¿Cuál es, por consiguiente, la concepción platónica del Estado?

Formación del Estado

Los habitantes de la comunidad que ha de constituir el Estado habrán de considerarse entre sí como hermanos por parte de madre, que es la tierra, la cual los ha engendrado, los sustenta y les sirve de morada *(414e)*. Y esto, no porque realmente sea así, pues estamos ante una ficción *(mythos)*, sino porque se trata de una de esas "mentiras necesarias" que conviene introducir entre los ciudadanos para la mejor marcha de la comunidad.

Las bases de esa fraternidad, conque Platón inicia la formación de su Estado, quedarán pronto sepultadas por el desarrollo mismo de la ficción social que exige que se dé una explicación a la formación y permanencia de diferentes clases en el nuevo Estado. Reconoce Platón de esta manera que la sociedad se constituye en clases, las cuales deben su razón de ser a ciertas disposiciones naturales de los

2. Cf. *Carta VII,* 324b-326b.

individuos que las integran y, en todo caso, una vez constituidas, son consideradas por Platón como fijas y eternas en un Estado ya organizado. En principio, según la hermosa mentira inicial, todos los ciudadanos son hermanos, pero sucede que el dios los ha hecho de acuerdo a diferentes mezclas metálicas, de tal modo que, en la composición de unos, ha echado oro; plata en la de otros y cobre en la de unos terceros. Los ciudadanos de oro, que son los más valiosos y honorables, son "aptos para mandar" *(hikanoí árquein);* los de plata son los protectores, los guardianes *(epíkuroi),* mientras que los hombres de hierro y bronce son los campesinos *(gueorgoí)* y artesanos *(demiurgoí).*

En principio, estas tres clases habrán de constituir el Estado (gobernantes, militares y trabajadores) y se mantendrán inmutables e incomunicables, pues Platón diagnostica más que recomienda, una suerte de fijismo social de las especies:

> "Puesto que todos proceden de un común engendramiento, durante mucho tiempo habrán de engendrar hijos semejantes a ellos..." *(415a).*

Admite, no obstante, la posibilidad de alguna mutación químico-social, de tal manera que, por ejemplo, de un hombre de oro nazca un hijo de plata o a la inversa "y lo mismo con todos los demás". Tales casos excepcionales habrán de ser observados y discernidos por los gobernantes o magistrados *(arcontes)* en los niños a fin de "restituir la dignidad debida a los parientes por naturaleza"*(415b).* Cada clase exige una limitación de componentes que evita no sólo la mezcla sino, lo que sería peor, la subversión de valores y funciones. Los gobernantes han sido hechos así para mandar; los guardianes, para proteger y, por supuesto, los proletarios, para producir. En el caso de que, por cualquier azar, los hombres de hierro y bronce llegasen a subir en el rango social, y gobernasen el Estado, éste, de acuerdo a un oráculo *(cresmós),* perecería. ¡Curiosa profecía de más de dos mil años a la cual, ciertamente, un Lenin no hubiera hecho mayor objeción! Sólo que, al menos en la generación de la que es contemporáneo, Platón confiesa no conocer ningún expediente *(mecané)* por el cual pueda sobrevenir tal revolución social.

Sobre el fundamento de las tres inmutables clases sociales así descritas, levanta Platón su idea de la perfecta ciudad-Estado y a la

descripción de algunas de sus funciones y características dedica buena parte del libro II, todo el III y la mayor parte del IV de su *República* (369b-427d). Expone allí sus planes para la formación completa de los guardianes *(fýlákoi)* por medio de las artes *(musiké)* y la educación física *(gymnastiké)* y establece las condiciones que han de llenar para cumplir con el alto cargo a que están destinados.

> "Y ahora (...) —agrega en *427d*— puedes considerar constituido el Estado, pero todavía hay algo que buscar en él. Provéete de una luz apropiada (...) y veamos en dónde están la justicia y la injusticia; en qué difieren entre sí y cuál de ellas hay que procurarse para estar en disposición de ser feliz..."

Reaparece con ello la preocupación original que pedía determinar el tipo de virtud humana para asegurarse la felicidad y que, por las razones indicadas, obligó a Platón a desarrollar su pensamiento en forma de una creciente espiral que engloba los temas políticos con los éticos y que produce, en consecuencia, lo que él mismo denominará "el largo rodeo" *(makrotéra períodos,* 504b) de *República.*

Para poder localizar la justicia y caracterizarla en el Estado ya constituido, procederá Platón a señalar el tipo de virtud que conviene a cada clase social y que, por lo tanto, la representa éticamente y, a través de aquéllas, al Estado que es su conjunto armónico.

A los gobernantes y sólo a ellos les corresponde la virtud de ser juiciosos *(sofói)* con una prudencia de quien posee la sabiduría *(sofía)* y de quien lo demuestra al dar buenos consejos *(eubulein).* Los protectores del Estado han de demostrar, por su parte, que su virtud política es el valor viril *(andreía).* De tal manera que, si bien cada una de estas clases sociales posee una virtud específica, ello no quiere decir que, en cada caso, la virtud quede limitada a los elementos de la clase que la posee y representa; se extiende, por el contrario, a la totalidad del Estado, con lo cual una ciudad así constituida vendrá a ser, a la vez, prudente y valerosa porque lo son los correspondientes grupos de gobernantes y protectores que la forman. La virtud de las partes afecta al todo. Y esto es lo que pasa, en forma aún más acusada, con la tercera virtud que registra Platón en su Estado, virtud de moderación o continencia *(sofrosyne),* la cual no es privativa de la clase inferior, artesanal, sino que es disfrutada por todas ellas en conjunto y, por lo tanto, por el Estado:

> "Porque si bien el valor y la prudencia, aun no estando cada una de ellas sino en una parte de la ciudad, le proporcionan a ésta valor y prudencia, no sucede lo mismo con aquélla [la moderación], sino que se extiende en forma natural por todas partes y produce el común acuerdo (. . .) de tal manera que diremos correctamente que la moderación es la concordia (*homónoia*), el concierto natural (*fysis synfonía*) de lo inferior en lo superior, a fin de decidir cuál de estas partes debe mandar tanto en el Estado como en cada uno de los individuos" *(431e-432b)*.

Cada clase superior (gobernantes y protectores) posee su virtud propia y además una virtud extra, la templanza o moderación, que comparten con la clase inferior o de los trabajadores. El Estado es la suma armoniosa de estas virtudes que, sin embargo, necesitan de una cuarta especie de virtud que, a su vez, las resuma y unifique. Se trata de la *justicia*, la virtud por excelencia, desde cuya búsqueda en el individuo, ha sido posible establecer la estructura política de la ciudad-Estado modelo. ¿Qué es, entonces, la justicia, ahora que puede determinarse su acción en el Estado? Respuesta platónica: es la virtud que asegura la fuerza *(dynamis)* para realizar *(práttein)* cada una de las virtudes específicas que cada grupo posee en la ciudad. Por eso mismo:

> "la posesión de lo propio y la realización de lo suyo equivalen a la justicia" *(433e-434a)*.

Sentido de la justicia

Ya se sabe, por consiguiente, qué es un Estado justo: aquel en el cual cada ciudadano cumple con su deber de acuerdo a la clase a la que pertenece y, por lo tanto, de conformidad con la correspondiente virtud. Para no dejar, sin embargo, suelto el cabo al que la investigación ética le había llevado a Platón por haber comenzado a cuestionarse por la virtud del hombre, será necesario tratar ahora de determinar, desde la imagen agrandada del Estado, la virtud propia del individuo, esto es, atribuir un contenido material al término justicia en relación con el individuo:

> ". . .hemos constituido un Estado tan excelente como nos ha sido posible, porque estamos seguros de que [la justicia] se halla en un Estado perfecto. Lo que allí hemos imaginado lo traspasamos al individuo y, si hay coincidencia, todo va bien; si surge lo contrario en el individuo, volveremos al Estado para examinarlo nuevamente. . ." (*434e*).

El problema que se le presenta ahora a Platón puede resumirse como sigue. En tanto miembro de una clase cada individuo se rige por una virtud o principio de conducta, pero en tanto ciudadano de un Estado se guía por el conjunto de las tres virtudes del Estado perfecto, debidamente armonizadas todas ellas por la cuarta virtud superior y rectora que es la justicia. Luego, en consecuencia, ¿por qué virtud se guía el hombre? ¿Son una o varias las que mueven la conducta humana? *(436a-b)*.

El resultado al problema así planteado consistirá en descubrir que el alma humana presenta, a su vez, otra trilogía de principios *(axiómai)*, a saber: el raciocinio *(loguistikón)*, la concupiscencia *(epithymetikón)* y la cólera *(thymós)*. Esto es, se ha establecido que hay una concordancia entre Estado e individuo en naturaleza y número de principios, de tal forma que puede levantarse el siguiente cuadro de correspondencias:

Clases *(guéne)*	Virtudes colectivas *(aretai)*	Principios individuales *(axiómai)*
Gobernantes *(Fylakes, Arcóntes)*	Prudencia *(sofia)* (y moderación)	Raciocinio *(loguistikón)*
Protectores *(Epikuroi)*	Valor *(andreia)* y moderación)	Cólera *(thymós)*
Gobernados *(Arcoménoi)*: Campesinos y artesanos *(Gueorgoi kai demiurgoi)*	Moderación *(sofrosyne)*	Concupiscencia *(epithymetikón)*

Así como el Estado es justo cuando cada una de las clases cumple con su función propia, será justo el individuo cuando en él cada parte constituyente de su ser realice su propia función, esto es, el raciocinio, mandar *(arquein)*; la cólera, obedecer *(hypakúo)* y la concupiscencia, desear insaciablemente *(aplesteúomai)*, sin que ello quiera decir que en un individuo justo, es decir, equilibrado,

predominen por igual tales principios, sino que los dos primeros (raciocinio y cólera; orden y obediencia) han de dominar a la concupiscencia.

Se obtiene en esta forma la equilibrada imagen del hombre justo en una sociedad justa:

> "La justicia no versa sobre la acción exterior del hombre, sino sobre la interior, la que se aplica verdaderamente a él y a lo suyo, sin dejar que ninguna parte obre contrariamente a él ni que se mezclen entre sí en su alma; por el contrario, las cosas íntimas están bien dispuestas; se manda a sí mismo; se pone en orden; se convierte en su propio amigo y armoniza en conjunto, con sencillez, las tres partes como si fueran los tres términos de la escala; el superior, el inferior y el medio, y todos los intermedios que darse puedan. Reúne todo y los convierte a todos, de muchos que eran, en uno, racional y armonioso, de tal manera que, en todo lo que emprende, bien sea que se afane por conseguir riquezas o por cuidar su cuerpo o que se dedique a los asuntos del Estado o a los privados, marchará adelante y considerará bella y justa la acción que contribuya a conservar y a completar la ciencia de prudencia que vigila su actuación..." *(443c-e)*.

Posibilidad del Estado platónico

Que un semejante Estado pueda realizarse no es motivo de inmediata preocupación platónica. En varios lugares de *República*[3] subraya Platón el carácter circunstancial de su Estado ideal con respecto al tema capital de su investigación, que sigue siendo la determinación de la justicia en tanto expresión de la virtud individual. Además de no ser tema de estudio predominante, dará Platón al final del libro IX una razón de su indiferencia metodológica respecto de las posibilidades de realización del modelo trazado. En cualquier caso, sirve como referencia, ya que puede tomarse como guía ideal para la organización de cualquier empresa política:

> "...hablamos del Estado que acabamos de constituir, que existe en nuestras palabras, pues presumo que no existe sobre la tierra. Pero probablemente se levanta un modelo suyo en el cielo para quien quiera verlo y, al contemplarlo, poner en él sus esperanzas; no importa, además, dónde exista o pueda existir, pues tan sólo por él y no por otro se guiarán las acciones políticas" *(592a-b)*.

---

3. Cf. 472c; 472e; 592a.

El apriorismo que se desprende de este juicio no hace sino confirmar la posición idealista que, como principio de trabajo, informa la teoría política platónica. En otro lugar de la misma obra *(473a)*, ha mantenido Platón que está en la naturaleza de las cosas el que la acción *(práxis)* alcance la verdad *(aletheia)* menos que el discurso *(léxis)*. Se tratará, por consiguiente, de limitarse a indicar cuáles son las condiciones *formales* de realización del Estado así descrito a fin de demostrar, por la razón y no por la acción, la posibilidad de su realización. Esas condiciones son expuestas en forma de programa político que auspicia el poder efectivo para un grupo de hombres, los filósofos; lo que hasta ahora ha sido denominado en forma genérica "clase de los gobernantes" va a recibir una precisión profesional: son los filósofos los llamados a ejercer las funciones de mando en el Estado platónico:

> "A menos que los filósofos reinen en los Estados o que los que ahora denominamos reyes, gobiernen en plan de verdaderos filósofos, y sean reunidos, con fuerza suficiente, en la misma persona el poder político y la filosofía, y a menos que se excluya necesariamente del gobierno a todos aquellos que, por naturaleza, se aparten de una u otra de tales capacidades (...) jamás nacerá el Estado que antes señalábamos..." (*473c-d*).

Esta interesada exigencia de pedir el gobierno para los representantes intelectuales de las nuevas clases ilustradas obligará a Platón a trasladarse a un terreno menos político y más estrictamente filosófico. Pues no basta con gritar ¡todo el poder a los filósofos!, como aquí hace Platón, si no se ha puesto en claro quiénes son esos privilegiados que tendrían la capacidad poco común de poder realizar un Estado de tan compleja organización como el esbozado. Se enfrascará así Platón, a partir de este momento (finales del libro V), en la definición del filósofo que, de hecho, va a ser una definición y análisis de la filosofía. Se pierden las perspectivas ético-políticas inmediatas y se entra en el ámbito metafísico de los grandes temas: conocimiento, verdad, y realidad verdadera que, a lo largo de los libros VI y VII, dominarán la escena de *República.*

V

PROBLEMAS DEL CONOCIMIENTO

"Creo que lo que hemos adquirido antes de nacer lo perdemos al ser engendrados, pero luego, con el uso de los sentidos aplicados a esas cosas, recuperamos la ciencia que anteriormente poseíamos."

***Fedón*, 75e**

Reforma de la teoría del conocimiento

Ya se indicó que, en relación con la conducta humana, Platón introduce una innovación revolucionaria en la teoría del conocimiento vigente para la época. Trató de conferirle a la opinión, bajo la modalidad de "correcta" o "verdadera", alguna validez en el orden del conocimiento. Hasta Platón, en efecto, la doctrina gnoseológica imperante era la parmenídica, de excluyente dicotomía. O conocimiento científico por *epistéme* o ignorancia absoluta mediante la *dóxa.* No era posible un término medio, ya que precisamente la mayor condenación parmenídica versa sobre aquellos que pretenden mezclar ciencia con opinión mediante los correlatos ontológicos de ser y no-ser.

Pero he aquí que Platón se atreve a transgredir la rígida dualidad del parmenidismo imperante para declarar en *Menón* (97b) que, al menos en lo relativo a la "justeza de la acción" *(prós orthóteta práxeos),* la opinión verdadera *(dóxa alethés)* vale tanto como el raciocinio *(frónesis)* o la ciencia *(epistéme).* Ciertamente que, desde el punto de vista práctico (en este caso, moral), hay una diferencia entre ambos tipos de conocimiento:

"(...) que aquel que posee la ciencia siempre tiene éxito, mientras quien posee la recta opinión unas veces tiene suerte y otras no" (*97c*).

Mas si se atiende únicamente al valor teórico o cognoscitivo de la opinión verdadera, no hay duda de que, sea cual fuere el procedimiento empleado para lograr un resultado, este tipo de opinión arroja alguna clase de conocimiento. Lo que pasa es que resulta ser un conocimiento inestable en el espíritu que lo alberga:

"Pues las opiniones verdaderas, en tanto que permanecen un tiempo, todo va bien ya que sólo aportan beneficios, pero no consienten en quedarse mucho tiempo, sino que se escapan del alma, de tal forma que no son de mucho valor mientras no se las encadene por razonamiento causal (*aitías loguismó*)..." (*97e-98a*).

La inestabilidad que las caracteriza es lo que las hace diferentes de la ciencia, pues una vez que son encadenadas entre sí, por el señalado "razonamiento causal", se hacen estables, firmes *(mónimoi)*. La ciencia es de suyo una cadena ligada *(desmós)* de raciocinios mientras que la opinión es un conjunto de razonamientos sueltos que, en tanto tales, proporcionan un conocimiento casual y fugaz; para pasar a ciencia, precisan de la relación interna que los reúna y organice. Lo fundamental, por ahora, estriba en que, en primer lugar, la opinión es verdadera cuando permite tener conocimiento de algo así sea en forma pasajera; por otra parte, las opiniones son perfectibles y, desde ellas, por un procedimiento racional de organización de los momentos aislados del conocer, se puede alcanzar el nivel científico superior.

La ruptura que efectúa Platón en la dogmática línea parmenídica de ciencia y opinión, mediante la matización de diversos tipos en esta última, le va a permitir lograr una gradación cada vez más fina y detallada en el orden del conocimiento. Será cuestión de ensanchar la brecha abierta por la opinión verdadera en el caso muy concreto de la "precisión de la acción moral" del hombre. ¿En qué forma se va a presentar esa gradación en la escala del conocimiento humano?

En los diálogos siguientes al *Menón* continúa aceptándose prácticamente el valor de la opinión verdadera, según las circunstancias

particulares de cada caso. Se limita Platón a recordar la modificación allí introducida mediante la incorporación de un término medio entre dos extremos:

> "Entonces, el que no es sabio, ¿es ignorante? ¿Es que no sabes que hay un intermediario (*metaxy*) entre la ciencia (*sofía*) y la ignorancia (*amathía*)? (...) Opinar correctamente y sin tener que dar razón, ¿no sabes que no es ni conocer científicamente, pues cómo una cosa de la que no hay razón (*álogon*) sería ciencia, ni ignorancia, pues cómo sería ignorancia el lograr algo? La opinión recta es ciertamente algo así como un intermediario entre raciocinio e ignorancia..." (*Banquete*, 202a).

De nuevo, en *República*, con motivo de la necesaria definición del filósofo (puesto que han sido propuestos por Platón para gobernantes del Estado), se producirá el enlace con el problema de índole gnoseológica que había tenido que quedar abierto en *Menón*. Comoquiera que Platón opta por distinguir entre los que gustan de contemplar la verdad y los simples curiosos, interesados en futilezas, a fin de atribuir a los primeros el verdadero nombre de filósofos, se verá obligado en *República* a reestructurar una escala cognoscitiva completa que permita discernir las diferencias entre un tipo de conocimiento total y otro parcial y limitado. Para ello, echará mano del tipo de objeto sobre el que versa cada tipo de conocimiento, de tal manera que con el fin de poder determinar las diferentes clases de conocimiento que posee el hombre, acude Platón a los objetos correspondientes a cada uno de aquéllos. Esa correspondencia es recíproca puesto que, en un caso muy concreto, que es precisamente el de la opinión verdadera, se determinará el objeto desde el tipo de conocimiento con que aquél es captado, mientras que en el establecimiento de las definiciones de ciencia e ignorancia en general, se ha partido de los objetos con los que ambas situaciones cognoscitivas se relacionan. Deberá entenderse esta posición relativista de Platón como la mejor prueba de la constatación dubitativa de un filósofo que no toma posición decididamente entre el orden metafísico (ser, realidad) y el planteamiento crítico metodológico (conocer). Por supuesto que ambos se relacionan y que éste apunta a aquél en una forma tan definitiva que Platón se desliza muy fácilmente del terreno gnoseológico al ontológico y viceversa, en los libros VI y VII de *República*. De hecho, la única obra platónica

en la cual son evidentes sus esfuerzos por mantenerse en un plano crítico gnoseológico es *Teetetos* y, aun así, al final de la misma, necesitará acudir también al tipo de objeto propio del conocimiento superior a fin de poder rechazar las definiciones sensoriales de la ciencia que ha ido presentando Teetetos. Ello significa que no hay nunca en la obra platónica desconexión entre teoría de la realidad y teoría del conocimiento. Si ésta conduce a aquélla es por precedencia temática ya que Platón se ve arrastrado del problema de la virtud al del conocer y de éste al de la realidad, pasando por el de la acción política.

Al simplismo parmenídico de un solo tipo de conocimiento, opondrá Platón un pluralismo gnoseológico de viva matización porque también la realidad se pluraliza con respecto al monismo ontológico de Parménides. La dependencia platónica de los esquemas metafísicos del Eleata es, sin embargo, lo suficientemente acusada en las obras que preceden a *Sofista* como para llegar a discernir, sin necesidad de demasiada perspicacia, el esfuerzo de oposición que tiene que realizar Platón para violentar las estructuras eleáticas, tanto en lo gnoseológico como en lo ontológico. El esfuerzo latente que, a veces aflora ominosamente a la superficie de algunos diálogos, culmina en la abierta rebeldía de *Sofista* dirigida, a través de la consciente acción del "parricidio", a atacar las tesis del "padre Parménides" en su propio corazón: la absoluta negación del no-ser. Se establece, de esta manera, la limitación del conocimiento por la base, puesto que la existencia del no-ser sirve de justificación objetiva del error (*Sofista,* 259c-264b). El camino que permite llegar a tal punto no sólo es largo sino sinuoso, ya que Platón precisa levantar primero teorías lo suficientemente probadas como para permitirse desencadenar con probabilidades de éxito el ataque final al núcleo de la doctrina eleática. En lo fundamental, ese camino comienza a ensancharse en República, donde Platón relaciona a conocimiento *(gnóme)* con realidad *(hypar:* lo que se ve) y a opinión *(dóxa)* con apariencia *(ónar:* lo que se sueña) *(476-d).* El supuesto que permite establecer una relación de este tipo es de orden metodológico y revela una característica "intencional" de la gnoseología platónica, si está permitido emplear un término de uso fenomenológico. En efecto, en *República* se plantea así el fondo del

problema: "quien conoce, ¿conoce algo o nada? (. . .) conoce algo", con lo cual no resultará difícil seguir cuestionándose, ya en el orden del objeto: "¿que es *(on)* o que no es *(uk on)?*", para responder de nuevo en el plano gnoseológico: "que es, pues ¿cómo se conocería algo que no es?" *(476e-477a).*

En consecuencia, el conocimiento en general *(gnósis)* se corresponde con lo que es o existe en forma absoluta *(to eilikrinós on),* y la ignorancia supina *(ánnoia, amathía)* se relaciona con lo que en forma alguna es, con la nada *(to pántos me on, to medamós on).* Pero ¿qué sucede entonces con la opinión?:

> "¿No dijimos en lo que precede que si descubríamos algo que a la vez sea y no sea ocuparía el lugar intermedio entre el puro ser y el absoluto no ser, y ni la ciencia ni la ignorancia tendrán que ver con él, sino lo que se descubriera entre la ignorancia y la ciencia? (. . .) Pues bien, hemos descubierto también que a este intermediario es a lo que llamamos opinión. . ." (*478d*).

Las diferencias con Parménides empiezan a ser notorias:

Parménides

Tipo de conocimiento	Verdad *(aletheia)* Pensar *(noein)* ↕	—	Opinión *(dóxa)* ↕
Objeto a conocer	Ser *(on)*	—	No ser *(me on)*

Platón

Tipo de conocimiento	Ciencia *(epistéme)* ↕	—	Opinión *(dóxa)* ↕	—	Ignorancia *(ánnoia, amathía)* ↕
Objeto a conocer	Ser absoluto *(eilikrinós on)*	—	Apariencia *(ónar).* Lo que es y no es *(on kai me on)*	—	No ser absoluto *(medamós on)*

Idea de Bien: jerarquización y tipos de conocimiento

La reforma practicada por Platón sobre el viejo esquema eleático va a alcanzar su máxima expresión en el libro VI de *República* por obra y gracia de la ordenación jerárquica de los grados del conocer que allí se introducirá. Hasta ahora la justicia es la finalidad de la ciencia platónica que, no hay que olvidarlo, como buena filosofía de raigambre socrática, es "ciencia propia del hombre". Mediante la justicia equilibradora de clases sociales y de principios personales se consigue la felicidad, tanto en la sociedad como en el individuo, gracias al cabal desempeño de las funciones inherentes a grupos sociales y a individuos aislados. Ello explica que los problemas gnoseológicos tengan hasta este momento una importancia secundaria para Platón ya que siempre se han presentado en relación con determinado problema ético (cómo acertar en las acciones individuales) o social (cómo distinguir a los filósofos-gobernantes de los simples aficionados). Pero, según observa el mismo Platón:

> "¿No resulta ridiculo afanarse en que todos los esfuerzos estén dirigidos a que lo de poco valor tenga la mayor precisión y pureza, mientras que lo de mayor valor no alcanza la máxima precisión?" (*504d-e*).

¿Qué es eso de "mayor valor" a que alude Platón a estas alturas, después de haber establecido ya en dónde está la justicia y resuelto, por lo tanto, los problemas del individuo y del Estado? Alude a un principio general regulador que habrá de unificar el conjunto de problemas filosóficos considerados por Platón hasta el momento de definir la misión real de los filósofos en trance de estadistas. Porque la justicia ayuda a comprender la conducta social e individual derivada del cumplimiento de la *areté*, pero no resulta indispensable para conferir sentido a las potencias cognoscitivas del hombre, es decir, a los diferentes tipos de conocimiento relacionados, como se ha visto, con diferentes tipos de realidad. A lo que apunta Platón, hacia la mitad del libro VI de *República* es a la noción suprema de Bien, que pasará a organizar tanto los aspectos ético-políticos como la revisada estructuración de las relaciones onto-gnoseológicas:

> "Me has oído a menudo que la idea de Bien (*agathón*) es la máxima ciencia (*máthema*) y que la justicia y las otras virtudes llegan a derivar de ella provecho y utilidad" (*505a*).

El conocimiento de la noción de Bien parece ser tan necesario que, sin él, no servirían para nada los otros conocimientos que se tuviesen, por perfectos que fueran: "sin la posesión del Bien, nada nos es útil". El valor de los conocimientos adquiridos va a depender, por consiguiente, de su posición con respecto a la noción de Bien. Se trata, de nuevo, de lograr la determinación de una virtud superior:

> " (...) ¿qué es el Bien: ciencia (*epistéme*), placer (*hedoné*) o alguna otra cosa?" (*506b*).

Todo el trasfondo racionalista en el cual ha sido informada la cultura filosófica de Platón, a través de los sofistas, de Sócrates, del eleatismo y aun del pitagorismo, se derrumba ante esta interrogación. Respecto de la Idea de Bien, Platón declara su indefinibilidad racional en estos términos:

> "No es el Bien esencia (*usía*), sino que se eleva más allá de la esencia (*epékeina tes usías*) por dignidad y potencia" (*509*).

Si bien es cierto que en alguna obra anterior,[1] se había mostrado Platón inclinado a utilizar procedimientos más místico-sensoriales que lógico-deductivos para lograr la caracterización de algún tipo de realidad, no lo es menos que la declaración de *República* cierra explícitamente toda posibilidad de conocimiento por vía de razón para la Idea de Bien, desde el momento en que se la declara trascendente a la esencia, esto es, se le niega la capacidad de toda predicación. No le quedará a Platón otro recurso que el muy indirecto de las comparaciones. Mediante un rico juego de analogías, presentará al Bien en relación con las demás virtudes y, muy en especial, con las disponibilidades cognoscitivas del sujeto, antes señaladas. Procede así porque da por sentado, a través de un conjunto de afirmaciones no probadas, que la Idea de Bien es lo que comunica verdad tanto a los objetos del conocimiento *(guignoskoménoi)* como al sujeto cognoscente *(guignóskon)*. Y no sólo la capacidad de ser conocidos y de conocer, sino por añadidura, su esencia *(usía)* y su existencia *(einai)*. ¿De dónde le viene al Bien platónico tan alto poder?

1. Cf. *Banquete*, 210e ss, donde se llega a hablar de un contacto físico (*hápto*) para poder alcanzar la Belleza.

Comparará Platón al Bien con el sol y al ámbito del conocimiento con el mundo de la visión para así establecer, término a término, una estrecha e imaginativa relación entre ambos órdenes el visible y el inteligible:

"Pues ten la seguridad de que lo que trasmite la verdad a los objetos cognoscibles y produce la potencia en el sujeto cognoscente es la idea de Bien, siendo causa de la ciencia y de la verdad, en tanto que son percibidas por el conocimiento. Aunque por hermosos que ambos sean, el conocer y la verdad, considera correctamente que el Bien ocupa el primer puesto en punto a belleza. Y así como a la luz y a la vista justo es concebirlas como semejantes al sol *(helioeidê)*, por más que no sería correcto tomarlas por el sol, a la ciencia y a la verdad es también justo concebirlas entonces como semejantes al Bien *(agathoeidê)* aunque no es correcto tomar a ninguna de las dos por el Bien, sino que la forma de ser *(héxis)* del Bien habrá de ser situada en grado más alto" *(508e-509a)*.

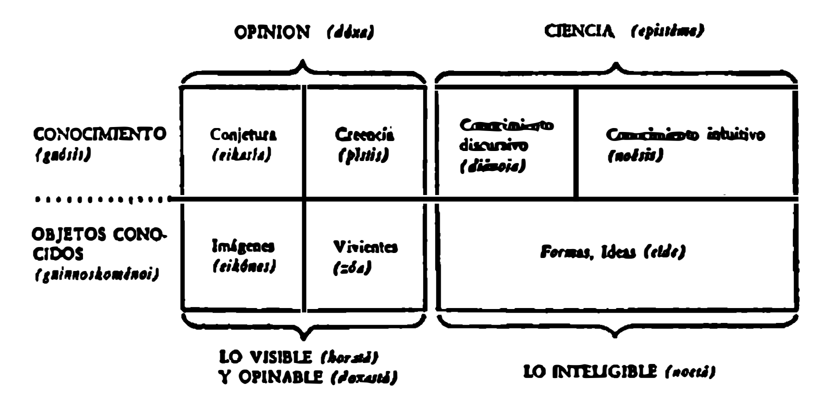
El resultado de esta paralelización de lo visible con lo inteligible puede esquematizarse directamente en forma de correspondencia de los términos de ambas realidades:

Mundo visible *(tópos horatós)*	Mundo inteligible *(tópos noetós)*
Sol *(hélios)*	Idea de Bien *(agathú idéa)*
Luz *(fós)*	Verdad *(aletheia)*
Objetos de la vista: colores *(cróai)*	Objetos del conocimiento: Ideas *(eide, idéai)*
Sujeto vidente *(horóntos)*	Sujeto cognoscente *(guinnoskóntos)*
Facultad de ver *(ópsis)*	Facultad de conocer *(gnósis, nús)*
Ejercicio de la vista *(ópsis, horán)*	Ejercicio del conocer *(noésis, diánoia, epistéme)*

Aparece así el Bien, no como una virtud ética más, sino como lo que luego en lenguaje aristotélico se denominará virtud dianoética, esto es, intelectiva, ya que la idea de perfección absoluta que traduce

a *agathón* opera en Platón como condición de posibilidad del conocimiento de tipo superior. Ello significa la jerarquización del conocimiento mediante una serie de gradaciones que permite señalar las diferencias, tanto temáticas (de objeto) como metodológicas (del sujeto), existentes entre los diversos tipos del conocer. Para seguir con una imagen favorita de Platón: entre la absoluta oscuridad y la radiante luz solar hay matices de sombras y contraluces que necesitan ser traducidos y definidos en términos intelectuales sobre la correspondiente escala cognoscitiva.

En definitiva, y atendiendo a lo que Platón indica en las postrimerías del libro VI (*509d* ss), cuando emplea la imagen geométrica de la línea *(grammé)* cortada en partes desiguales, la escala completa del conocimiento podrá ser representada así:



Es fácil percatarse de que entre la simple dicotomía parmenídica y la compleja línea platónica de *República* se ha operado un cambio sustancial que afecta tanto al conocer como a la realidad conocida. Aun acerca de las imágenes que son sombras *(skiái)* y fugaces apariciones *(fantásmata)* es posible tener algún tipo de conocimiento; los vivientes, es decir, el mundo empírico, que abarca desde los animales hasta las plantas y las cosas hechas por el hombre, arrojan también un tipo de conocimiento acrítico o de sentido común y que equivale a una creencia sobre la existencia misma de ese mundo. Por último, el conocimiento de tipo superior o científico sólo versa sobre una especialísima realidad que son las Formas o Ideas. Sin adelantar

aquí lo relativo a la teoría platónica de las Ideas que, en realidad, no toma cuerpo decididamente en la obra de Platón sino hasta llegar al diálogo *Parménides,* cabe describir a una "forma" o "idea" como el tipo único y perfecto correspondiente a una multiplicidad de objetos comunes. Sería el "género", esto es, el concepto socrático, si no contase con la realidad *(alethés)* de lo que tiene ser propio *(usía)* y aparte de lo sensible. Son, por tanto, realidades plenas, perfectas, singulares y subsistentes, que dominan a lo empírico como el original a las copias que de él se produzcan. De las Ideas pueden derivarse dos tipos de conocimiento científico, el discursivo, mediato, correspondiente a la reflexión o *diánoia,* y el intuitivo, inmediato, identificado con la *noésis.* ¿A qué se debe esto? ¿Por qué un mismo tipo de objetos —las Ideas— exige dos formas de conocimiento?

Se puede trabajar con Ideas para relacionarlas con objetos sensibles, como hacen, por ejemplo, los geómetras al emplear la idea de cuadrado o de diagonal, que no son un cuadrado ni una diagonal determinadas, materiales e imperfectas, sino la idea misma de cada una de esas realidades espaciales; en tal caso, se están utilizando las Ideas como instrumento para conocer lo sensible, pero no se las maneja y conoce a ellas mismas por sí mismas, no son el objeto último del conocimiento. En ese otro caso, cuando funcionan las Ideas como medio para conocer a través de ellas lo sensible o algunas propiedades comunes a los cuerpos materiales, se estará haciendo uso de un tipo de ciencia, la *diánoia,* que por su misma expresión semántica *(diá-*: a través de, en medio, a distancia de), indica el carácter mediato de esta forma de conocer; es propia, por lo demás, de aquellas disciplinas que, como la geometría, la aritmética y otras similares *(510c* ss.), proceden en tanto "técnicas hipotéticas" *(hypothéseis técnai)* empleadas por el hombre.

Por el contrario, el conocimiento puede ser aplicado a las Ideas directamente, bien sea que las aprehenda separadamente, bien sea que apoyándose en ellas a modo de hipótesis (por más que cada una sea un principio o realidad en sí), llegue a captar una Idea superior que se muestre como principio absoluto *(anypóthetos arqué);* se está en tal caso ante la más alta ciencia platónica, la dialéctica *(dialéguesthai epistéme),* que es la filosofía superior o *próte filosofía* aristotélica por versar sobre principios que son fundamentos de todo lo

demás; si bien al menos uno de ellos, la Idea de Bien, es absoluto o sin fundamento: *anhipotético:*

> "En la parte [de la línea] de los objetos inteligibles, el alma necesita proceder por hipótesis en su investigación sin llegar al principio, ya que no puede elevarse por encima de las hipótesis (...). Entiendo: te refieres a lo que pasa en la geometría y técnicas afines.— Entiende ahora lo referente a la sección de lo inteligible aludida. Se trata de aquello que la razón misma *(autós ho lógos)* alcanza por el poder dialéctico, tomando a las hipótesis no por principios, sino como tales hipótesis, a modo de subidas e impulsos para llegar hasta el principio absoluto de todo; alcanzado éste, desciende de nuevo, llevando consigo las Ideas que se desprenden de aquél hasta un fin, sin acudir en absoluto a nada sensible, sino a las Ideas mismas, pasando de unas a otras y terminando en Ideas.— Comprendo (...) quieres señalar que lo considerado a través de la ciencia dialéctica de la realidad y por medio de lo inteligible, es más claro *(saféster̄on)* que lo que se estudia por las llamadas técnicas, las cuales toman a las hipótesis por principios. Los que consideran a sus objetos de estudio obligadamente por medio de la reflexión *(diánoia)*, por más que no con los sentidos, los examinan sin llegar al principio, desde las hipótesis; con lo cual no parecen poseerlos por más que sean inteligibles con un principio. Me parece que denominas reflexión o conocimiento discursivo *(diánoia)* al de los geómetras y al de quienes lo poseen similar, pues no siendo conocimiento intuitivo *(nus)* se presenta como intermediario *(metaxy)* entre la opinión *(dóxa)* y el *Nus*" *(511-a-d)*.

Tan compleja y profunda reorganización platónica del conocimiento es puesta, además, en lenguaje alegórico a través del famoso "mito de la caverna" que se describe al inicio del libro VII de *República* (514a-517a). Según el cual, somos por naturaleza prisioneros hasta que ésta se trasmuta e ilumina por medio de la educación *(paideía)*. Prisioneros particulares de un inhóspito lugar subterráneo en forma de cueva cuya entrada se abre a la luz; aherrojados desde la infancia frente a una pared, de tal forma encadenados que sólo podemos ver lo que hay ante nuestra vida, incapacitados como estamos para girar la cabeza. Si por la entrada de la caverna pasan figuras, sólo veremos su sombra proyectada por alguna luz en la pared que nos sirve de escenario fijo. La educación es la libertad de tan esclavizada condición humana. Consiste en un gradual proceso de ascenso hacia la realidad y la luz. Entiéndase: hacia el desarrollo de las facultades superiores de reflexión deductiva y reconocimiento intuitivo. Se abandona, por consiguiente, en ese ascenso, el terreno

vago e impreciso del conocimiento de opinión, que versa sobre sombras, o en el mejor de los casos, sobre copias de realidades. Esta liberación espiritual, tan dramáticamente narrada por Platón, descansa en una concepción intuitiva, visionaria, del conocimiento. De menor a mayor grado de luminosidad para registrar el correspondiente paso de inferior a superior dosis de realidad. Toda la alegoría de la caverna está plagada de imágenes visuales. El alma clava la vista en las cosas iluminadas por la verdad y la realidad; el prisionero liberado de la caverna tiene que habituarse a la luz para ver los objetos verdaderos. Lo hará mirando primero las sombras, después las imágenes y luego los objetos; contemplará después el cielo y mirará de frente la luz de los astros y la luna hasta llegar a mirar desde lo alto y contemplar el mismísimo Sol *(515a-516b)*. ¿Qué se oculta tras esta insistencia en la valoración de lo intuitivo, en la exaltación de un tipo de conocimiento *eidético?*

Se esconde una concepción sustancialista del conocimiento. Lo que se aprende no se adquiere por accidente, recibiéndolo de afuera, sino que se desarrolla por naturaleza, tomándolo de adentro. La educación es extrospección de los valores intelectuales que se poseen en potencia:

> "La educación no es lo que algunos declaran que es; pretenden implantar la ciencia allí donde no existe, en el alma, como si fueran a injertar la vista en los ojos de los ciegos (...) Ahora bien, todo el razonamiento anterior indica que la potencia de aprender existe en toda alma y que ésta posee el instrumento para ello..." *(518b-c)*.

El conocimiento, por consiguiente, no es producto importado artificialmente sino algo cultivado internamente. De dentro afuera. ¿Cuál es el origen, por lo tanto, de todo nuestro conocimiento? O para expresarlo en forma más completa: ahora que se sabe *qué* es el conocimiento, *¿cómo* conocemos según Platón?

Origen del conocimiento

La cuestión radical relativa al origen del conocimiento es abordada por Platón en forma de un enigma a resolver: ¿cómo conocer lo que no se conoce? En el diálogo que lleva su nombre, Menón pregunta a Sócrates:

> "¿Cómo buscarás (...) lo que no sabes en absoluto qué es? (...)— Ya sé lo que quieres decir, Menón (...) es aquello de

que el hombre no puede buscar nada, ni lo que conoce ni lo que no conoce. Lo que se conoce no se busca, pues si se lo conoce nada debe buscarse; lo que no se conoce, tampoco, pues no se sabe qué es lo que se busca.— ¿No te parece, Sócrates, que se trata de un argumento correcto?— No para mí,— ¿Puedes decir por qué no?..." *(80d-81a)*.

Sócrates, esto es, Platón, puede decir por qué no es correcto el argumento de los sofistas[2] que envuelve en un dilema la posibilidad misma del conocimiento y, según el cual, no hay salida ante la disyuntiva conocer-ignorar, la cual sólo se resolvería por una posición igualmente escéptica. La forma en que Platón se deshace del falso dilema recibirá con el correr del tiempo, y la inevitable tecnificación terminológica de todo lo filosófico, el nombre de "apriorismo" o "innatismo" subjetivos. La razón posee, según esto, ciertas semillas o esquemas potenciales de conocimiento[3] que sólo necesitan ser debidamente cultivados y estimulados para manifestarse y permitir la identificación de los objetos a cuyo conocimiento se aspira. En Platón se presenta bajo la forma de una teoría de la reminiscencia *(anámnesis)*[4] de acuerdo con la cual todo conocer es radicalmente un reconocer que efectúa el alma a expensas de conocimientos previamente adquiridos:

"Como quiera que el alma inmortal, existente y varias veces engendrada, ha contemplado aquí y en el Hades todas las cosas, no hay nada que no haya aprendido. No es sorprendente, pues, que recuerde acerca de la virtud y de otras cosas, las cuales ha conocido anteriormente. Por ser su naturaleza completamente afín *(synguenés)* y por haber aprendido todo, nada impide que un solo recuerdo —lo que los hombres denominan conocimiento *(mathésis)*— le permita encontrar todo lo demás si se es valeroso y no se desmaya en la búsqueda. En efecto: investigar *(zetein)* y aprender *(manthánein)* son, en suma, recuerdo *(anámnesis)*" *(81c-d)*.

Téngase en cuenta que la teoría de la reminiscencia es presentada por Platón a título de razonamiento verdadero *(alethés lógos)*

2. Cf. *Eutidemo*, 275d ss., donde expone Platón por vez primera el argumento sofístico.
3. Cf. las *semina innata virtutum* de Cicerón y las *koiná énnoia* de los estoicos sin hablar, por alejado, del apriorismo idealista que se despliega por toda la filosofía europea del Continente a partir de Descartes.
4. Cf. *Fedón*, 72e ss.

y no como un mito más,[5] lo cual quiere decir que no es adelantada a modo de posible explicación de algo cuyo mecanismo profundo se ignora, sino como un proceso intelectual cuyos fundamentos se encuentran bien establecidos en el pensamiento platónico. ¿Qué es lo que sustenta a la teoría de la reminiscencia en la gnoseología de Platón?

Ante todo, la inmortalidad del espíritu. Es necesario de toda necesidad que el alma haya tenido la oportunidad de adquirir previamente la carga potencial de aprendizaje que permita luego, por un proceso de estimulación debidamente ejercitado, reactivar en el momento de la vida humana aquel conjunto de conocimientos larvados. No menos necesario será que el alma haya conocido, en su primera experiencia, objetos muy determinados y precisos que la faculten para su posterior misión de re-conocimiento. En suma: la teoría de la reminiscencia se fundamenta en la aceptación de la teoría de las Ideas y en la creencia de la inmortalidad anímica.

Según todo parece indicar, el propio Sócrates sostuvo, en alguna forma, la doctrina de la inmortalidad del alma o, al menos, la indiferencia ante la muerte corporal.[6] La sorpresa con que es acogida dicha doctrina en ciertos medios atenienses y reflejada en algunos diálogos tempranos de Platón por parte de los interlocutores de Sócrates, permite entrever la resistencia que se le hizo por no encajar fácilmente en el contexto de las creencias griegas. En líneas muy generales puede afirmarse que para el hombre griego, en sus principios culturales, el alma no era necesariamente más inmortal que el cuerpo o, en todo caso, que estaba indisolublemente unida a éste con el que formaba un todo.[7] En este sentido, Aristóteles es más tradicionalista que Platón, el cual adopta, sin duda alguna, de los pitagóricos sus puntos de vista sobre el alma como principio autónomo. Conocida es la doctrina pitagórica de la trasmigración del alma como una consecuencia del ideal de perfección del hombre por medio del saber. En Sócrates, ese ideal tomó la forma de un principio inde-

5. Para el valor y sentido de los mitos en Platón, cf. V. Brochard, *Estudios sobre Sócrates y Platón*, Buenos Aires, 1945, pp. 26 ss.
6. Cf. *Apología*, 29a ss.
7. Cf. E. Rohde, *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, México, 1948.

pendiente de tipo subjetivo (el "demonio" de Sócrates)[8] a cuya voz interior hay que atender para dirigir las propias acciones por el buen camino. Pero es en Platón donde adquiere el sentido de una auténtica doctrina que exige, para el logro de una mayor rigurosidad y consiguiente ganancia de adeptos, la forma de una demostración racional.

El diálogo *Fedón*, la narración que relata los últimos momentos de la vida de Sócrates, contiene el conjunto de los mayores esfuerzos que haya hecho Platón por llegar a la demostración convincente de la inmortalidad del alma; no es suficiente, para ello, la exhortación que sirve de consuelo *(paramythía)* en asunto tan delicado, ni siquiera la creencia *(pístis)* en esa postulada inmortalidad, pues todo esto apenas arrojará verosimilitudes *(eikón*, 69e ss.). Será necesario intentar demostrar *(epideíknymi)* que el alma es indestructible *(anólethros)* e imperecedera *(athánatos)* ya que, por una parte, "la mayoría de los hombres son incrédulos respecto del alma" *(70a)* y, por otra, no tendría "el filósofo, en trance de morir, la confianza en obtener tras la muerte la felicidad *(eú práxein)* no lograda en vida" *(95c)*. El argumento con que se pretende demostrar tal exigencia de supervivencia anímica y que se presenta en estado de relativa independencia respecto de los objetos del conocimiento, es aquel *(95* ss.) en que, mediante el juego de pares de contrarios (par-impar; justo-injusto), se sostiene la radical oposición entre el alma, como principio vital, y la muerte. Puesto que el alma es portadora de vida *(férusa zoén)*, "no deberá recibir lo contrario a lo que siempre lleva consigo". Luego: ¿cómo denominar a lo que no debe recibir la muerte? —"Inmortal" *(105d)*.

Apartándose del anterior argumento, no es exagerado sostener que la inmortalidad del principio anímico en relación al origen del conocimiento, se mueve en Platón en un círculo vicioso que puede expresarse así: para que el alma haya conocido algo antes de volver a reconocerlo, en lo sensible y material, es necesario admitir su inmortalidad; ahora bien, el alma es inmortal porque ha conocido otros objetos —las Ideas— antes de alcanzar el *status* de compuesto con el cuerpo. En cualquier caso, el alma desempeña en la filosofía platónica un papel de interés cognoscitivo primordial pues, al conver-

8. Cf. *Apología*, 31c ss. y Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, VIII.

tirse en intermediario del mundo de las Ideas o realidades superiores y el visible de las cosas sensoriales, su inmortalidad deja de estar promovida por anhelos ético-religiosos para pasar a depender plenamente de una finalidad científica, cual es asegurar la posibilidad del conocimiento en el hombre. Todo apunta hacia un tipo de inmortalidad anímica dirigida a fines gnoseológicos, de tal manera que se da preferencia en la obra platónica al período de pre-vivencia del alma sobre el de su literal supervivencia. Lo que importa a fines de la reminiscencia es que el alma haya conocido *antes* de encarnarse en un cuerpo ¿Cómo ha sido posible esto?

A fin de dar alguna explicación del proceso de adquisición de conocimientos potenciales precorporales, precisa Platón del vuelo imaginativo de los mitos. Mediante el del "carruaje alado" *(Fedro,* 246a-250a) y el de "Er, el Panfilio" *(República,* 614a *ad finem),* describirá un estado de vida previa a la corporal en el cual el alma tuvo ocasión de contemplar las realidades superiores que son las Ideas en un 'lugar supracelestial" *(hyperuránios tópos; Fedro,* 247c).

Aquel carruaje y cochero alados dependen de la fuerza encontrada de dos caballos, bueno el uno y de opuesta naturaleza el otro, que al no saber guiarlos equilibradamente, aléjanse de la "planicie de la verdad" *(aletheías pedíon)* y comienzan a alimentarse de la opinión. Unas más y otras menos, sin embargo, todas las almas han contemplado las verdaderas realidades antes de caer en la vida terrenal, arrastradas por la desarmonía de sus antagónicos corceles. Quiere, por su parte, el mito de Er, el Panfilio, que además de esa dura prueba que significa la caída del carruaje alado, pasen las almas por la no menos terrible de verse obligadas, por necesidad *(anánke),* a escoger su propio e individual destino en la vida terrenal que algún día han de llevar; tras así proceder, atraviesan la calurosa llanura de Leteo[9] para ir a beber el agua del río Amelés.[10] "A todas las almas se les obliga a beber de este agua una medida", aunque más de una bebe sin mesura; de ahí los diferentes grados de olvido y también, ciertamente, las diversas capacidades de aprendizaje. El conocimiento está en función de la potencia rememorativa y su des-

9. Cf. *létho,* olvidar; *lantháno,* ocultar (Latín, *latere)* y, en oposición *a-létheia,* lo des-oculto, la verdad (por revelación y patencia).

10. Cf. *ameléo,* descuidarse, abandonarse, no tener cuidado (*meléte*); cf. Latín, *meditari,* como expresión positiva del ejercicio intelectual.

arrollo le es sustantivo al individuo, ínsito en él, con las variaciones *naturales* del caso. Pues bien, ¿cómo se vuelve a adquirir lo olvidado, esto es, cómo se lleva a cabo el proceso de aprendizaje mediante el recuerdo?

En *Menón* (82a-85b), da muestras Platón de su habilidad inductiva al verificar con un esclavo, ignorante de las matemáticas, la teoría general de la reminiscencia. Mediante preguntas concretas y debidamente dirigidas resolverá el esclavo de Menón el problema geométrico propuesto allí por Sócrates: dado un cuadrado cuyo lado (y por tanto, superficie) se conoce, duplicar su área. En *Teetetos*, por otra parte, se expondrán los principios generales del método *(149a-151d)*, que recibirá el extraño nombre de "mayéutica" o arte de partear, dar a luz, por pretender Platón atribuírselo a Sócrates el cual, en tanto hijo de una partera, Fenaretes, ejercía con las almas el mismo oficio alumbrador que su progenitora con los cuerpos:

> "Mi arte de dar a luz [mayéutica] presenta las mismas características que el de las parteras; difiere en que se aplica a los hombres y no a las mujeres y en que examina las almas de los que van a engendrar y no los cuerpos. Pero lo mejor de mi arte es que es capaz de comprobar por todos los medios si es una imagen falsa lo que da a luz la reflexión del joven o si es algo legítimo y verdadero. En cuanto a mí, me sucede lo que a las parteras; soy estéril en sabiduría (. . .) no soy en modo alguno sabio y no he encontrado para mí fruto alguno engendrado por mi propia alma. Mas los que vienen conmigo parecen al principio no saber nada, algunos incluso en absoluto; todos, sin embargo, al desarrollarse el trato y ser favorecidos por el dios, es de maravillarse ver cómo progresan, según les parece a ellos y a los demás. Es, no obstante, manifiesto que de mí no han aprendido nada, sino que son ellos mismos los que han descubierto y dado a luz de sí mismos todas esas buenas cosas. . ." *(Teetetos,* 150a-d).

Para seguir con la imagen, Sócrates señalará que no siempre todos los que sienten dolores de parto llegarán a parir fruto intelectual que valga la pena, pues también en el orden del espíritu hay abortos. Por otra parte, insistirá Platón en la imposibilidad de *concebir* sin ayuda, en forma personal y egoísta. El conocimiento es el resultado de un comercio entre varios y no la consecuencia de una lucubración solitaria. Para llegar a un parto feliz no sólo hay que estar preñado de ideas antevistas, sino que es necesario sufrir los dolores de un

proceso. ¿Qué significa esto? Que nadie sabe que no sabe si no se le hace saber. La tendencia adquirida es a creer que se poseen conocimientos firmes, por no haberse molestado en evocar los recuerdos lejanamente grabados en el alma. Será menester, en una primera fase de la operación rememorativa, expulsar los falsos conocimientos o las simples opiniones del espíritu, a fin de dejarlo en estado de reminiscencia de sus originales y auténticas impresiones. Es éste el momento pasajero y saludable de la *aporía:*[11]

> "(...) creía que lo sabía y audazmente respondía como si supiera, sin experimentar dificultad. Ahora, por el contrario, ya está en dificultades *(aporein)* y si bien no sabe, tampoco cree saber" *(Menón,* 84a).

Por medio de interrogaciones y críticas se alcanza el necesario estado aporético, que permitirá, por un lado, limpiarse de falsos e inseguros conocimientos y, por otro, anhelar superarlo para alcanzar el verdadero conocimiento. Sólo esta lección de solidaridad intelectual, doblada de pensamiento crítico sería suficiente para comprender por qué la mayor parte de los escritos platónicos lo son en forma de diálogo, así como para percatarse del sentido de una obra como la Academia. Probablemente por enseñanza socrática, Platón nunca creyó en el poder aislado de la razón; hemos visto cómo el hombre necesita de la sociedad para lograr la felicidad, esto es, su perfección moral en la vida. Ahora resulta que la comunidad humana le es también necesaria para conseguir la perfección intelectual, representada por la ciencia. Sin diálogo no hay ciencia y hasta la misma reflexión, dirá Platón en *Sofista* (263e), es un diálogo del alma consigo misma.

---

11. *A-póros*: sin paso, sin recurso.

VI

EL TRÁNSITO A LA METAFÍSICA

> "¿No has olvidado lo que te pregunté? ¿Por qué lo bello en sí al juntarse a cualquier otra cosa hace que ésta sea bella, lo mismo si es una piedra, un trozo de madera, un hombre, un dios, cualquier acción o cualquier conocimiento?"
>
> *Hipias II*, 292c-d

Formación de la teoría de las Ideas

Por lo menos en dos momentos de la evolución registrada en el pensamiento platónico adopta éste formas de innegable expresión metafísica. Primero: los filósofos se distinguen de los simples curiosos, mirones o amadores de espectáculos *(filotheamónes)*, así como de los aficionados a la técnica *(filotécnoi)* y de los hombres prácticos *(praktikoi)*, según observa Platón en *República* (476a ss), porque los primeros son capaces de "preferir lo que es, la esencia *(to on)* en cada una de las cosas" *(480a)*, mientras que los otros "contemplan muchas cosas bellas, pero no ven la belleza en sí *(autó to kalón)*... no soportan que se hable de la belleza en sí como algo real *(ti on)*" *(479e-480a)*. En consecuencia, sólo los que aceptan conocer las cosas en sí mismas como reales merecen ser llamados "amigos de la sabiduría" *(filosófoi)*, mientras que los que niegan la posibilidad de ese conocimiento quedan relegados al papel de simples "amigos de la opinión" *(filodóxoi)*. Segundo: en la escala del conocimiento humano hay grados que tienden hacia un conocimiento superior a todos,

el conocimiento *noético*, propio de la ciencia dialéctica, que tiene por objeto único e inmediato lo que Platón denomina "formas" o "ideas" *(eide, idéai)*.[1]

En ambos casos, tanto en la constatación de la superioridad del filósofo-gobernante como en la valoración gnoseológica con base en los objetos del conocimiento, echa mano Platón de una teoría de la realidad, presunta y no definida explícitamente. Se habla de "cosas en sí" y de "ideas" como de lo que es verdadero y real; forman el soporte ontológico del mundo cotidiano, pues la multiplicidad de objetos que se presentan al conocimiento empírico o de la opinión sólo puede ser entendida en última instancia por referencia a esas realidades unificantes y legítimas. ¿Cuándo comienza Platón a postular las Ideas como última realidad y en qué forma lo hace?

Aunque no puede señalarse una línea de demarcación precisa entre la doctrina propiamente socrática y las primeras y rudimentarias nociones del platonismo acerca de las realidades fundamentales o Ideas, se dispone al menos de un recurso metodológico para el establecimiento de una frontera que permita señalar con suficiente aproximación dónde comienza el pensamiento platónico a independizarse definitivamente del socrático. Sabemos por Aristóteles[2] que "...Sócrates no consideraba a los universales ni a las definiciones como cosas aparte, separadas *(coristá)*". Se sobreentiende: "separadas de lo sensible". Fiándonos del testimonio de Aristóteles, es posible rastrear en los primeros diálogos platónicos en busca de expresiones que afirmen inequívocamente la postulación de las definiciones (esto es, lo que son las cosas: *ho éstin, ti ésti)* como realidades propias y separadas de lo sensible y particular. Parece un problema de fácil resolución, pero hay que tener en cuenta una dificultad lexicográfica y no pequeña. Cuando Aristóteles escribe acerca de las Ideas platónicas, las critica y explica las diferencias que presentan respecto del concepto socrático, dispone ya de un aparato terminológico sino totalmente construido al menos en proceso de formación; y su constitución se ha hecho precisamente gracias a la labor innovadora

1. Una de las raíces del verbo *horáo*, ver, es *id*— que, por asimilación de la digamma, que en tiempo la precedió, en *v* latina produjo en esta lengua *video*. Literalmente, *eidos* (= *idéa*) significó: "aspecto exterior, forma del cuerpo, rasgos distintivos".
2. *Met.*, 1078b30.

de Platón. Ello explica que en la obra platónica existan desniveles terminológicos, pues en sus inicios (desde los primeros diálogos denominados "socráticos" hasta *Fedón* propiamente), la teoría de las Ideas es presentada en forma rudimentaria, con balbuceos metafísicos que se exponen, no sin cierto temor por parte del autor, a la sombra de los grandes problemas antropológicos debatidos en cada diálogo. No es fácil establecer un muestrario de las dificultades de expresión en que se encuentra el pensamiento platónico desde sus primeras tentativas de formulación metafísica hasta la madura formulación de la teoría de las Ideas que se logra, por ejemplo, a partir de *Parménides;* pueden señalarse, sin embargo, algunos de los términos-clave con que Platón pretende expresar en todo momento la misma noción: que, por encima y aparte de la multiplicidad variable y tornadiza de los objetos, bien sean sensoriales o abstractos, existen unas entidades unificantes de aquella multiplicidad, de realísima existencia, que garantizan un conocimiento científico. Platón comenzó utilizando expresiones verbales sustantivadas que designan, por perífrasis explicativa, el concepto antes caracterizado. Así, pueden encontrarse en los primeros diálogos las expresiones *ho éstin* ('lo que es') y *ti esti* ('algo es, existe') y ya en una sustantivación más completa, *to on* ('lo que es') pero siempre en formulaciones perifrásticas;[3] en un segundo momento (a partir de *Hipias II),* comenzará a preferir el uso de expresiones adjetivales que indiquen la propiedad de independencia que caracteriza a las Ideas; en este sentido, empleará unas veces la expresión *autó* ('ello mismo'; literalmente: 'por otra parte', 'aquel') acompañada del nombre común cuyo significado quiere ser dado como existente y real (por ejemplo: *autó to kalón, autó to agathón:* 'lo bello ello mismo, lo bello en sí'; 'lo bueno en sí'); o bien empleará la expresión más compleja: *autós kath'autón* ('ello mismo por sí mismo'; 'ello solo'; 'esa cosa en sí'). Un sustantivo postverbal como *usía,* la esencia o realidad profunda de cada cosa, no llega a tener plena vigencia técnica en relación con la teoría de las Ideas sino a partir de *Fedón,* donde se identifica por completo con la Idea o Forma real e inteligible. En cuanto a las locuciones sustantivas más características de la metafísica platónica, es decir, *eídos* e *idéa* (sinónimos), sólo a partir de *Banquete* y *Fedón*

3. Cf. *Laques,* 191e; *Hipias II,* 393d.

empiezan a ser utilizadas regularmente para significar en forma precisa y unívoca la realidad de las Ideas.[4] Su empleo es particularmente profuso en *República* y si bien se mantienen hasta los últimos diálogos platónicos, hay que reconocer que, a partir de *Sofista,* otros términos equivalentes (tales como *guénos:* 'género', 'especie', pero con sentido existencial) le disputan el honor de designar las realidades radicales. Sin embargo, tanto *eide* como *idéai* son la expresión más lograda y persistente de esas entidades inmutables con que Platón va a explicar la realidad y el conocer, bien sea porque se presenten solos en tanto tales términos, bien sea porque se den acompañados en frases como la siguiente del diálogo *Parménides,* que revela una riqueza conceptual y una precisión terminológica propias de una fase avanzada de la metafísica platónica: "Las Ideas en sí mismas y por sí mismas, aparte y separadas" *(diairêtai corís autá kath'autá ta eide).*

Aparece en *Hipias II* una de las primeras manifestaciones del platonismo auténtico que permite separar su doctrina, en este punto, de la de Sócrates. Discútese en el diálogo acerca de lo bello *(to kalón)* y, en un momento dado *(289c),* harto Platón (por boca de Sócrates) del giro relativista que está tomando la discusión con Hipias, le recuerda que lo que está en juego es la determinación de "lo bello en sí" *(autó to kalón):*

> "Si te hubiera preguntado (...), en principio, qué es bello y qué es feo (...) lo que me has respondido sería correcto. Pero lo bello en sí, lo que adorna a todas las cosas y las hace parecer bellas, luego que les ha añadido su aspecto, su forma *(to eidos),* ¿crees tú que sea una muchacha o un caballo o una lira?" *(289d).*

En *Banquete,* se avanzará aún más en la formulación de estas realidades, pues se dirá *(210a* ss.) que es el amor *(éros)* el que conduce al filósofo hasta la verdadera ciencia, la cual consistirá en la contemplación de "lo que es bello en sí" *(autó ho estí kalón).* Se esfuerza además Platón por caracterizar esa Idea de Belleza mediante diversas determinaciones *negativas* (procedimiento similar al recurso teológico *via remotionis* de la patrística) que, si bien no dicen qué es, al menos establecen lo que *no es* la Idea en cuestión. Se indicará, por consiguiente *(211a* ss.), que la Belleza no es un

4. Pues tanto en *Eutifrón,* 6d. como en *Menón,* 72c, por ejemplo. *eidos* no se presenta como *realidad* sino como carácter general, esto es, *concepto.*

rostro (*prósopon*); no tiene manos (*queirés*) ni es nada corporal, ni ninguna otra cosa que pertenezca al cuerpo (*udé állo udén hon sóma metéquei*); no se trata tampoco de un razonamiento (*lógos*) ni se reduce a ciencia (*epistéme*); por último, no existe en ningún otro ser (*héteros tini*), es inmutable (*úte auxanómenon úte fthinon;* ni crecimiento ni mengua), etc. En medio de tantas determinaciones negativas, una positiva: la Belleza *es* "eso que siempre existe en sí mismo y por sí mismo y es sencillo, homogéneo" (*autó kath'autó methautú monoeidés aei on*) (*211b*).

Respecto de la noción de Idea platónica, *Fedón* es un diálogo que representa un avance en la correspondiente formulación teórica; se emplea allí con más frecuencia el término *eidos*[5] y se hace mención en ciertos pasajes a conversaciones y formas de expresión que denotan que lo que se presenta ha sido ya debatido en más de una ocasión:

> "Sin embargo (...) lo que digo [observa Sócrates] no es nada nuevo, sino que siempre anteriormente y en el pasado razonamiento no he cesado de emplearlo (...) pues vuelvo de nuevo a aquellas cosas tratadas antes, que pueden ser tomadas por el principio (*árcomai*) y el fundamento (*hypothémenos*): que existe algo bello en sí y por sí e igualmente algo bueno, algo grande y todo lo demás..." (*100a-b*).

Es cierto que semejantes rudimentos ontológicos siguen presentándose como auxiliares para demostrar alguna de las tesis éticas, o políticas que fueron la preocupación originaria de Platón, como lo atestiguan todos los primeros diálogos. En el caso particular de *Fedón*, se acude al recurso de las Ideas para reforzar las demostraciones relativas a la inmortalidad del alma, pues como dice Sócrates:

> "Si me concedes que existen tales cosas, espero demostrarte y descubrir a partir de ellas las causas de que el alma sea inmortal" (*100b*).

En cualquier caso, seguirá usando Platón en forma creciente el expediente de un conjunto de realidades independientes, las Ideas, que sirvan para explicar diversos problemas teórico-prácticos de su actividad intelectual. ¿De dónde procede ese recurso? ¿Cuál es el origen de las Ideas platónicas?

---

5. Cf. 73a, 91d, 100b, 102b, 103e.

Durante un tiempo sostuvieron los principales platonistas,[6] apoyándose en Aristóteles,[7] la tesis de señalar antecedentes pitagórico-socráticos para las Ideas platónicas. Hoy es más usual aceptar, en principio, la originalidad temática de la teoría de las Ideas como tal teoría,[8] sin que ello signifique, por supuesto, la correspondiente originalidad terminológica. Se ha señalado ya a este respecto, hasta qué punto es Platón tributario del lenguaje tanto culto como popular en que se ve obligado a expresar su pensamiento. Si bien no tiene mayor sentido interpretativo disputar por los orígenes intrínsecos de la teoría, conviene, sin embargo, señalar algunas de las más importantes causas extrínsecas, de tipo histórico, que determinaron la orientación platónica hacia la solución registrada con el recurso a realidades suprasensibles. Tales causas históricas descansan, más que nada, en la frecuentación de ciertos sofistas y disputadores (erísticos) que eran, por su parte, los últimos retoños de la abrumadora dialéctica zenoniana.[9] Preguntaban, por ejemplo, si una persona podía ser una y múltiple a la vez o, en general, más de una cosa (alta, gruesa, cetrina, etc.) al mismo tiempo; se recreaban en destacar la contradicción lógica de que lo uno fuese a la vez múltiple con lo cual llegaron a realizar un auténtico análisis crítico del lenguaje que dio como resultado, en algunos casos extremos, la eliminación del verbo "ser" como posibilidad de cópula en todos los juicios predicativos. Actitudes semejantes solían desembocar en un escepticismo radical que, por el lado ético, degeneraba en un relativismo amoral como el que Trasímaco sostiene en el libro I de *República*. Para evitar una y otra cosa, reacciona Platón en una forma tal que le permita garantizar tanto al conocimiento teórico como al práctico un conjunto de objetos sólidos y seguros para, sobre ellos, fundar normas de conducta y establecer criterios propios del conocimiento científico. ¿Cómo se presenta, por consiguiente, la teoría de las Ideas en esta primera fase auxiliar? ¿Cuáles son sus principales características?

---

6. Cf. A. E. Taylor, *Varia Socratica*, Oxford, 1911; L. Robin, *La théorie platonicienne des Idées et des nombres d'après Aristote*, Paris, 1908.
7. *Met.*, 987a ss.
8. D. Ross, *The theory of Ideas*, London, 1951.
9. Dialéctica en sentido zenoniano es el arte de derrotar por reducción al absurdo las tesis del adversario partiendo de su inicial aceptación. Dialéctica para Platón será la ciencia propia de las Ideas.

En primer lugar, es notoria la creciente sustantivación del lenguaje filosófico de Platón en este punto. En efecto: comienza hablando de "algo que existe" o de 'lo que es" y aun de "lo mismo por sí mismo" para terminar refiriéndose a una sustancia muy determinada y propia como lo es la Idea; ello quiere decir que la realidad esencial perseguida por Platón en diálogos como *Laques*, *Hipias II* y *Menón*, deja de ser una propiedad de ciertas propiedades (lo bello, lo bueno, lo justo, etc.) y se convierte en una entidad (la Forma, la Idea) que posee, a su vez, propiedades como puede verse en *Banquete*,[10] entre las cuales, las más resaltantes son la máxima inteligibilidad y la auténtica realidad. Sin embargo, por no ser presentadas las Ideas en tanto tales, es decir, por operar más bien como recurso de trabajo, apenas si indicará Platón en forma marginal, de pasada, cuáles son esas propiedades, pues los objetivos que trata de alcanzar en toda la parte de su obra anterior a *Parménides*, son esencialmente de naturaleza antropológica.

Ofrece, por consiguiente, la teoría de las Ideas una primera fase indirecta de exposición en la obra platónica a consecuencia del uso instrumental que allí se hace de ella. Mientras las Ideas sirven para resolver ciertos problemas como, por ejemplo, la inmortalidad del alma, la educación de los filósofos-gobernantes y otros, son empleadas sin reparar específicamente en ellas en tanto teoría que merezca ser estudiada por sí misma. Sólo cuando se presentan dificultades en su aplicación, se pondrá de relieve la necesidad de concentrarse directa y explícitamente en la teoría; sólo entonces (diálogo *Parménides*) pasarán las Ideas a ser objeto digno de estudio por sí mismas. Mientras tanto, puede hablarse de una *fase acrítica* o instrumental correspondiente a este primer período de la utilización de la teoría. Es acrítica porque Platón no se plantea jamás en ella cuestión alguna respecto a cómo operan esas realidades superiores; se limita a señalar su existencia, indicar su valor e insinuar de una u otra manera su relación con las cosas dependientes de ellas, mas nunca traspone los linderos de un mero análisis descriptivo. De hecho, las Ideas no explican nada si por explicar se entiende, por lo menos, presentar relaciones de causalidad entre dos o más fenómenos; con las Ideas se describe un mundo superior al que se le supone ser

10. Cf. *211a*.

respaldo o modelo de éste. Por lo demás, son contados los pasajes en este período de la obra platónica en que, de alguna manera, se alude a las posibles relaciones entre las Ideas y la multiplicidad de objetos que de ellas dependen. En ocasiones se sugiere que las Ideas se mantienen en un plano distinto al de las cosas múltiples y que, en consecuencia, éstas se relacionan con aquéllas por una suerte de "intercambio" *(metalambáno)*:

> "Si no me equivoco (...) cuando convinimos en que existe cada una de las Ideas y que de éstas obtienen su parte *(metalambánonta)* todas las otras cosas distintas a ellas pero que poseen por ellas el sobrenombre *(eponymia)*..." *(Fedón,* 102a-b).

Que las Ideas sean *epónimas* de las cosas (o éstas *homónimas* de aquéllas) significa que *no* son las cosas ordinarias y que, por lo tanto, se hallan situadas aparte de éstas. Parece coincidir esto con el postulado radical de una existencia propia y aparte para las Ideas, pero la verdad es que, durante esta fase de presentación de la teoría, abundan las expresiones *inmanentistas,* por lo que hay ocasión de leer a menudo que las Ideas están de alguna manera *en* las cosas:

> "Le diré, por lo tanto, que si hay lo Bello en una muchacha bella es porque, ciertamente, hay algo por lo cual son bellas todas las cosas..." *(Hipias Mayor,* 288a).

En diálogos como *Fedón* se registra la inmanencia bajo la forma de una auténtica 'presencia" *(parusía)*:

> "Francamente, con toda sencillez e ingenuidad, si se quiere: tengo para mí que la Belleza en esta cosa no es producida por ninguna otra sino o por la presencia en ella de la Belleza misma o por la comunicación o por la manera como eso suceda..." *(100d)*.

Por el contrario, en *Banquete* se niega que las Ideas se encuentren en parte alguna o realizadas en un cuerpo:

> "(...) no están en absoluto en algo distinto, así sea en algo viviente *(zóon)* o en la tierra o en el cielo o en cualquier otro lugar..." *(211a)*

¿A qué se deben estas variaciones en la expresión teórica de algo tan importante como las últimas realidades? No es fácil res-

ponder. Lo cierto es que Platón confiesa su perplejidad sobre este punto y lo deja abierto:

> "(...) acerca de esto, en efecto, no afirmaré sino que por la Belleza llegan a ser *(guinnetai)* bellas las cosas bellas" *(Fedón,* 100d).

Debe tomarse como sincera semejante manifestación por una doble razón. En primer lugar, como ya se ha indicado, no es del interés inmediato de Platón concentrar su atención en los problemas que presentan las Ideas; las emplea a título de hipótesis de trabajo sin hacerse cuestión propiamente de ellas. Por otra parte, el *Parménides* va a demostrar a su debido tiempo que tal aspecto llegó a constituir para Platón un auténtico problema, el cual exigió el tratamiento preferente de todo un diálogo y, aun así, no quedó resuelto. Es cierto, no obstante, que son más frecuentes en toda la obra platónica las expresiones que indican la *trascendencia* de las Ideas que aquellas otras que aluden a *inmanencia* en la relación de algo con algo,[11] pero se mantiene, en general, el equilibrio entre ambas posiciones en la primera parte de la obra platónica. De acuerdo a todo esto, una de dos: o bien Platón no se ha planteado realmente antes de *Parménides* el fondo de las dificultades que se encierran en las relaciones de las Ideas con la multiplicidad variable, o bien, si lo ha hecho, prefiere dejarlo a un lado para resolver más bien los problemas de tipo ético-social, en espera de un momento propicio en que revisar por completo el expediente ontológico que viene utilizando.

No es éste el único problema que, posteriormente, registrará Platón en el estudio específico de las Ideas; surgirá también, en *Parménides,* el relativo a la extensión de las Ideas respecto de lo cambiante de este mundo, es decir: ¿de qué cosas hay Ideas? Aunque, de nuevo, en este caso, no es posible encontrar ni planteamiento similar al aquí formulado ni, desde luego, respuesta explícita a semejante problema, es de creer que durante todo este período, sostuvo

11. Entre las primeras: *mixis* (mezcla no homogénea, como la de los sólidos) *metálepsis* (participación por cambio); *méthexis* (participación por comprehensión); *koinonía* (continuación) y *mím sis* (imitación). Indican inmanencia preferentemente: *parusía* (presencia, manifestación) y *krásis* (mezcla homogénea o de combinación propia de líquidos miscibles).

Platón implícitamente la postulación de Ideas en una extensión limitada. ¿Hasta dónde llegan esos límites? La pauta para poder atender a semejante pregunta la marca un vez más el socratismo original de Platón, unido a las influencias sofísticas. Hay un predominio de temas morales y, en general, de índole antropológica, que obligan a Platón a enfrascarse en discusiones muy cerradas sobre la virtud; lo que es justo; lo que es útil, piadoso; lo que se debe hacer; lo que es bello; lo bueno y otros conceptos similares. Agréguese a esto algunas observaciones (en *Fedón*, por ejemplo) acerca de magnitudes y cantidades y se podrá sostener que, de hecho, hasta *Parménides*, las Ideas se limitan a las categorías ético-sociales y geométricas.[12] En *República* se encuentra, sin embargo, una declaración de principios que contradice la práctica señalada:

> "Tenemos la costumbre de postular en cada caso una cierta Idea para cada conjunto de muchos objetos a los que otorgamos el mismo nombre (...)" *(596a)*.

Es de pensar que la contradicción existente entre el sentido general de una formulación programática integral para la teoría de las Ideas y la rutina establecida de no avanzar sino sobre el terreno seguro de la moral y la política, fuese un factor más que contribuyera a llevar al ánimo de Platón la necesidad de revisar en forma directa el significado pleno de la teoría hasta entonces utilizada pero nunca estudiada de manera crítica y abierta. Tal parece indicar que la metafísica platónica (esto es, su teoría de las Ideas) es más bien el resultado secundario del manejo de ciertos problemas que determinan, a la larga, el recurso a un esquema conceptual sustancialista que, si bien no soluciona plenamente los problemas en cuestión con todas sus implicaciones, al menos los traslada al plano más generalizado de las nociones comunes. Funcionan, en efecto, las Ideas platónicas como sucede en ciertas disciplinas abstractas contemporáneas, con

12. Salvo en el caso extraordinario del inicio del libro X de *República* donde se habla con toda seriedad de la "cama real" (*óntos kline*) y de la "cama aparente" (*fainómena k.*) a fin de argumentar a favor de una condenación de la poesía y de la pintura imitativas, las cuales, precisamente por practicar la imitación (*mímesis*), se encuentran triplemente distanciadas de lo real (*aletheia*) y no hacen sino crear imágenes, idolillos o fantasmas (*eidola*) que se hallan alejadísimos de lo real. (Cf. *595a-608b*).

la noción de *clase;* mediante ellas se pueden explicar otros conceptos. Ahora bien, si la noción de clase o conjunto sirve modernamente para definir, por ejemplo, los números, la noción de Idea le sirvió a Platón no sólo para definir la esencia de diversos términos antropológicos en disputa, sino para asegurar la realidad misma por ellos representada. Hay que tener en cuenta, ciertamente, que el escepticismo sofístico reinante no se había limitado a un relativismo gnoseológico; se había llegado a la formulación de un auténtico idealismo subjetivista que reducía el mundo al conjunto no siempre ordenado de percepciones sensoriales. Las cosas no tienen soporte o realidad por sí mismas, sino en tanto son conocidas o nombradas o aun señalada por un sujeto. La solución platónica para salir de esta situación de auténtico *esse est percipi* va a consistir en la formulación de las Ideas. ¿Qué significan éstas en su relación con el mundo? Lo siguiente: que si bien lo material sigue careciendo de un soporte propio, sigue en precariedad ontológica, al menos se le confiere un respaldo, una garantía de existencia *que no depende del sujeto cognoscente.* La realidad que postulan las Ideas platónicas trasciende a la vez al sujeto y al objeto, y se sitúa en una región indeterminada, pero externa a ambos.[13] Este es el sentido del realismo ontológico de la teoría platónica de las Ideas. Desde el punto de vista exclusivamente epistemológico, se trata de un *realismo:* la seguridad de la realidad de lo conocido no reside en el sujeto que lo conoce, como pretendió ruidosamente el grupo más radical de los sofistas. Sin embargo, considerada la teoría de las Ideas en el plano objetivo, hay que etiquetarla como *idealista,* pues le niega toda validez y autosubsistencia al mundo material, para trasferírsela a un mundo supranatural ("lugar supraceleste" se dice en *Fedro)* del que aquél, empírico y humano, depende en toda forma.

Contiene, además, esta primera fase de la teoría un problema tácito relativo a las Ideas mismas que, al contrario, de lo que sucede con los anteriores mencionados, no reaparecerá en el momento de la revisión general de la teoría, es decir, en *Parménides.* Se

13. Por aquí se explica la boga de Platón entre los neokantianos (Cohen, Natorp, Stewart, Moreau) que lo ven como la primera expresión de una filosofía trascendentalista. Cf. el capítulo sobre Platón, escrito por P. Natorp, en *Los grandes pensadores,* I, Buenos Aires, 1938, y a modo de resumen crítico de las interpretaciones kantianas de Platón, H. Zucchi, *Estudios de filosofía antigua y moderna,* Buenos Aires, 1956, pp. 21-70.

trata de la posible ordenación de las Ideas en una estructura vertical dominada en el ápice por la Idea de Bien. En *República,* como ya se ha señalado en parte, hay suficientes indicios como para considerar al Bien por encima de todas las demás Ideas, a modo de fundamento absoluto de las otras; por algo se le declara "principio no fundado". Se presenta, por consiguiente, el Bien como Idea aislada que parece ser causa y término de las restantes. Aunque su mismo carácter inesencial (está "más allá de la esencia") lo hace desconectarse demasiado de las Ideas, el hecho de que por él todo reciba su razón de ser, de existir y aun de ser conocido *(509b),* permite sospechar que Platón tendió en un momento dado de su pensamiento a la ordenación monárquica de las últimas realidades.[14] El Bien es la Idea-reina que preside a todas las demás; no hay que ver obligadamente en ello trasuntos histórico-ideológicos de la época, puesto que en el fondo se trata de una Idea que engloba por definición a todas las otras; es decir, el problema adquiere caracteres teóricos muy respetables en lenguaje lógico-matemático actual. Si en vez de hablar en términos analógicos (como los que usa el mismo Platón en *República)* respecto de Bien y se deja de referirlo, por ejemplo, a su "vástago" *(ékgonos, tókos)* al mencionar el Sol, y se procede a replantear el problema en términos de extensión de clases (que es a lo que, en definitiva, se reducen *lógicamente* las Ideas Platónicas),[15] la Idea de Bien pudiera ser considerada como el equivalente actual de la *clase de todas las clases,* con lo cual la cuestión de sus relaciones con otras Ideas toma distinto cariz. Pero sucede que Platón no avanza en este terreno; no desarrolla, después de *República,* el género de relaciones jerárquicas allí esbozado. ¿A qué se debe esto? ¿Por qué la Idea de Bien no sigue siendo considerada por Platón como el principio absoluto, rector de las demás Ideas?

Ante todo, por una razón de método: al desembocar en *Parménides* la carga acumulada que había venido presentando la utilización hipotética de la teoría, la explosión crítica es tal que va a desviar la investigación hacia aspectos cuya resolución debió parecerle

14. Segundo corte *trascendente* en la filosofía platónica; no sólo las Ideas se separan del conjunto sujeto-objeto, sino que una Idea, por su parte, se separa del conjunto de las demás.

15. *Lógicamente,* lo cual quiere decir que se respeta su postulada propiedad de ser *reales.*

a Platón de mayor interés que la posibilidad de una agrupación de Ideas en torno a un único fundamento. En último caso, no pudo ser una cuestión de gustos; antes de saber si las Ideas tienen un fundamento que las trascienda, se le hacía necesario a Platón solucionar la cuestión de sus relaciones con los objetos múltiples que de ellas dependen (problema de la *participación)* y con los sujetos que las manejan (problemas de la *cognoscibilidad).* Por otra parte, había también que decidir acerca de las interrelaciones de las Ideas, pues no es posible postular un fundamento común si, por otro lado, se sigue sosteniendo la más absoluta independencia y singularidad de cada uno de los elementos de la nueva clase. Es decir, si el Bien es fundamento de las demás Ideas funciona como clase de las Ideas (que son, a su vez, clases); pero si las Ideas son elementos únicos que no pertenecen a ninguna clase, mal puede postularse al Bien como su fundamento. Mientras Platón no resuelva problemas de tal envergadura, no tiene sentido seguir insistiendo en el Bien como *principio anhipotético.*

Esto explica, en parte, la casi completa desaparición de la Idea de Bien del escenario filosófico platónico a partir de *Parménides.* Pues hasta *República* inclusive, Platón ha acariciado la posibilidad de un fundamento unitario, a modo de *unum necessarium,* para su incipiente metafísica. La Idea de Bien se ajustaba a esta noción, pero quedaba, sin embargo, por precisar su sentido filosófico. En efecto, ¿qué se entendía por Bien en relación con las Ideas y con las cosas a las cuales aquéllas se aplican? Porque sucede que, a la postre, Platón nunca solucionó una dualidad abierta en el sentido de la Idea de Bien. Toda una corriente sensorialista le obligará a considerar al Bien, en ciertos momentos, como equivalente de "placer". Por otra parte, la corriente intelectualista a la que él, como buen socrático, pertenece ve en Bien la imagen de la ciencia, bajo el aspecto ya mencionado de virtud dianoética:

> "Habíamos convenido (...) en que el Bien no es otra cosa sino un tipo de ciencia, una cierta ciencia *(epistême tis)* ...que debe hacer a los hombres sabios y prudentes *(sofoi)*..." *(Eutidemo,* 292b).

El dualismo llega intacto a *República:*

> "Por lo demás sabrás que, para la mayoría, el Bien parece ser el placer *(hedoné),* mientras que para los más refinados y cultos

> *(kompsotéroi)* consiste en la inteligencia, el raciocinio *(frónesis)*... Pero sabrás también que los que comparten esta última tesis no llegan a mostrar qué cosa es la inteligencia, sino que en definitiva se ven obligados a decir que es la inteligencia del Bien (...) como si entendiéramos lo que se dice cuando pronuncian la palabra Bien (...) aunque, por otra parte, los que definen al Bien por el placer no se encuentran menos repletos de errores que aquellos otros..." *(505b-c)*.

Si el principio que podría haber servido de fundamento de las Ideas presenta dificultades de definición del tipo de la mencionada, nada tiene de extraño que, a la vista de otras dificultades técnicas más precisas, que fueron presentando las Ideas, se abandone el proyecto esbozado en *República*, según el cual se constituiría una jerarquización piramidal de las realidades superiores. Por lo demás, la aporía declarada en *República* acerca de la naturaleza del Bien, sólo llegó ser resuelta parcialmente por Platón muy al final del desarrollo de su pensamiento, como lo confirma el planteamiento inicial de uno de los diálogos tardíos, el *Filebo:*

> "Filebo dice que, para todos los vivientes, el Bien es el deleitarse *(to ca'rein)*, el placer *(hedoné)*, la satisfacción *(térpsis)* y todo aquello que coincida con este género de cosas. Por nuestra parte, impugnamos que sea esto y sostenemos, por el contrario, que es el razonar *(fronein)*, el entender *(noein)*, el recordar *(memnésthai)* y todo lo semejante, como la opinión correcta *(orthé dóxa)* y los razonamientos verdaderos *(alethés loguismoi)*..." *(11b)*.

Aunque al final de *Filebo* se exaltan los aspectos intelectuales como los de más valor en la escala de los bienes, no hay que olvidar que el placer ocupará un rango (el quinto) en dicha ordenación, por lo cual puede afirmarse que, en definitiva, la valoración platónica mantuvo abierto el dualismo placer-sabiduría respecto de la Idea de Bien.

En resumen: lo que está fuera de toda duda es que la teoría de las Ideas fue introducida por Platón como un procedimiento técnico secundario para la resolución de problemas de definición, comprensión y valoración de ciertos términos de aplicación en el ámbito ético-social. La característica resaltante de las Ideas en su primera fase será, antes que nada, su marcado realismo ontológico pues, como afirma el Sócrates de *Banquete*, aun con toda ingenuidad

y simplismo, hay que sostener contra viento y marea la tesis de que las Ideas existen con realidad propia; esa realidad les confiere precisamente un rango preeminente respecto de lo múltiple variable. Ahora bien, ese mismo realismo a ultranza de las entidades ideales manejadas instrumentalmente por Platón, va a desencadenar a la larga un cúmulo tal de problemas que obligará a invertir los papeles. Lo que había comenzado a ser empleado como hipótesis auxiliar para estudiar y resolver otros asuntos, pasará a ser ello mismo objeto de estudio específico y profundo. Se avanza así hacia una fase *crítica* de la filosofía platónica en la cual, al tratar de solucionar las dificultades inherentes a las Ideas, se perfecciona de hecho la teoría correspondiente a las mismas y se perfila definitivamente el pensamiento de Platón en su expresión nuclear: el dominio plenamente metafísico.

VII

EL NÚCLEO METAFÍSICO

"¿Ves, entonces... cuán grande es la dificultad si alguien distinguiera Ideas existentes en sí y por sí?"

Parménides, 133a

La revisión metodológica de la teoría de las Ideas

Cuando un procedimiento no sirve se tiende a cambiarlo por otro. En el caso de la teoría de las Ideas, Platón no llega a tanto. La teoría en tanto instrumento de trabajo ha resultado ser un procedimiento que presenta ciertas dificultades en su manejo. Cada vez que Platón ha necesitado dar respuesta a un problema moral (¿qué es la virtud?), estético (¿qué es la belleza?), político (¿qué es la justicia en el Estado?) o epistemológico (¿qué es la ciencia?), ha acudido a ese gran expediente metafísico que son las Ideas. Porque hay una Idea de virtud, que se enraiza con la Idea de justicia en el Estado perfectamente equilibrado en su orden social, le es posible al ciudadano cumplir a cabalidad su condición de hombre. Porque hay una Idea de belleza puede el filósofo reconocerla en las cosas bellas, sean éstas las que fueren. Porque en general hay Ideas, hay ciencia y no mera opinión, pues la primera versa sobre entidades fijas e idénticas a sí mismas mientras que, de no existir éstas, apenas tendríamos un mero conocimiento conjetural sobre los objetos mudables del mundo físico. En definitiva, la teoría de las Ideas resulta ser un inmenso telón de fondo sobre el que se proyectan las pre-

ocupaciones filosóficas de Platón y sus seguidores. Sirven, por consiguiente, a modo de *referencial* matemático, ya que se pueden comprender los números pares o los primos refiriéndolos al conjunto de los números naturales. De similar manera, las Ideas son el sistema referencial sobre el que Platón hace descansar las respuestas a sus cuestiones filosóficas, bien sean éstas de índole social, ética y aun epistemológica.

Se sabe que en la Academia de los años 370 al 360 la teoría de las Ideas y otras doctrinas "no eran en absoluto inviolables santuarios en las discusiones de los estudiantes".[1] Por aquella época entraba Aristóteles a la gran escuela platónica y el propio Platón regresaba de su primera y poco brillante experiencia siciliana. Quedan atrás *Banquete, Fedón, República* y se van a escribir *Parménides, Sofista, Político* y *Filebo* entre el primer y el segundo viaje a Sicilia (367-361). Esta es la época en que a los estudiantes de la Academia y a Platón mismo les va a interesar discutir acerca del gran sistema referencial —la teoría de las Ideas— utilizado hasta entonces en forma indirecta e implícitamente. Es doble el testimonio de esas discusiones, pues nos lo ha dejado Platón en *Parménides* y lo ha conservado Aristóteles en su *Metafísica*.[2] Pero son testimonios muy distintos. En primer lugar, por la forma. El *Parménides* es un diálogo que, al menos en su primera parte *(126-136)*, está escrito en estilo vivo y dramático, aunque ya no posea ni la agilidad de situaciones ni la fuerza imaginativa de las anteriores obras platónicas. La *Metafísica* no sólo no posee ninguna de aquellas características por el hecho conocido de tratarse muy probablemente de borradores, esquemas o notas, sino que además se repite (libros A y M) en la exposición del tema a consecuencia de una posible doble redacción, conservada por el editor. En cuanto al fondo mismo de la cuestión, presenta *Parménides*, al principio, un conjunto de objeciones formuladas contra la teoría de las Ideas, pero se apresura Platón inmediatamente[3] a declarar, mediante una encendida profesión de fe, que es necesario mantener la existencia de las Ideas si se quiere tener un lugar adonde dirigir el pensamiento *(diánoia)* y si no se

1. Cf. W. Jaeger, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México, 1946, p. 22.
2. A990a ss.; M1078b ss.
3. 135b.

pretende destruir la fuerza de la dialéctica (*he tu dialégesthai dynamis*). Por el contrario, Aristóteles no está interesado en salvar la existencia de las Ideas o, al menos, no tiene por qué manifestarlo así; repite, en general, las objeciones registradas en *Parménides,* agrega algunas de su propia cosecha y presenta el todo en forma destructiva, pues se trata de eliminar la hipótesis de las Ideas como entidades reales. En una parte de su crítica (libro A de *Metafísica)* aún dice "nosotros" (se sobreentiende: "los platónicos") o emplea la forma verbal correspondiente a la primera persona del plural, mientras que en otro lugar (libro M) pierde la forma pronominal que lo califica como platónico por su origen.

Resulta, pues, evidente que *Parménides* expresa la intención platónica de *revisar* la teoría manteniéndola, sin embargo, en tanto tal; el interés de Platón se concentra en mejorar su instrumento de trabajo y purificarlo de las imperfecciones que pueda presentar para obtener con él mejores rendimientos. Aristóteles, por el contrario, sabe ya que la teoría debe ser sacrificada en su punto central: el realismo de las Ideas como entidades aparte de lo sensible. De esta manera, las objeciones aristotélicas son el recuento desapasionado de los cargos formulados en un juicio ya cerrado; mientras que, muy al contrario, las dificultades que el propio Platón fabrica en su *Parménides* tienen el carácter de algo fuertemente debatido, pero sobre lo cual todavía no se ha resuelto en definitiva; expresan una lucha que aún no se ha decidido en uno u otro sentido y se presentan, por consiguiente, como auténticas críticas con toda la fuerza y rigurosidad polémicas de quien se sitúa frente a una posición para combatirla sin saber todavía cuál será la salida de la misma. Esta forma de estar concebido el diálogo sirvió durante mucho tiempo (prácticamente hasta este siglo) para que un importante sector de comentaristas y editores tuvieran al *Parménides* como diálogo apócrifo ya que, entre otras cosas, no comprendían cómo pudo ser escrito por Platón y contener un tan riguroso ataque a su propia teoría. La verdad es que, en primer lugar, el conjunto de objeciones no es insuperable; por otra parte, más que de un ataque a fondo contra el sistema se trata de una revisión que pone a prueba una teoría, esto es, un recurso de método con la intención expresa de seguir manteniendo la hipótesis hasta entonces empleada. Lo que sucede

es que ninguna de las objeciones que allí se presentan es solucionada en el mismo diálogo en que se sustentan, sino apenas en *Sofista*, mientras que, por el contrario, inmediatamente después de lanzar sus propias acusaciones y no habiéndolas rebatido, procede Platón a efectuar un "laborioso ejercicio" de gimnasia dialéctica a cargo de Parménides, que contribuye a dar la impresión de estar ante una obra de resultados muy negativos. En efecto, según todas las apariencias, por una parte, no son respondidas ciertas objeciones contra las Ideas y, por otra, se demuestra que las Ideas permiten afirmar, según cada caso, "a" y "no-a", esto es, una plena contradicción. ¿A qué se debe todo esto? ¿Cuál es el sentido del *Parménides* y muy especialmente de sus críticas a la teoría de las Ideas?

La forma en que está escrito el diálogo tiene algo de misterioso. En una especie de "advertencia al lector", se cuenta *(126a-127a)* la laboriosa tarea que ha tenido que realizar el autor para trascribir el memorable encuentro que tuvo lugar en la casa de Pitodoro, general ateniense, entre Sócrates, Zenón, Parménides y un Aristóteles que no es el Estagirita. Pitodoro fue el primer narrador del diálogo como testigo directo; se lo contó al joven Antifón (en la realidad, hermanastro de Platón), el cual se lo aprendió de memoria, hecho que no debe sorprender demasiado, pese a la improbabilidad material dada la extensión de la obra, pues cierta pedagogía homérica, unida a la escasez de recursos de trasmisión de textos, obligaba a tales heroicas medidas. Cuando Antifón fue un hombre hecho y derecho recibió la visita de un tal Cefalo, filósofo de Klazomene, ciudad de Asia Menor, vecina de Efeso y de Mileto y cuna de Anaxágoras; Cefalo venía acompañado de unos filósofos paisanos suyos que deseaban oír la célebre entrevista sostenida antaño en casa de Pitodoro. Antifón accede a sus deseos y la vuelve a narrar. Es la segunda vez. Cefalo por su parte —y van tres —nos cuenta a nosotros (lectores de Platón) lo que a él le contó Antifón al cual, a su vez, se lo había contado Pitodoro, quien por su parte, como ya se dijo, lo había oído de viva voz en su propia morada. ¿A qué obedece toda esta complicación en la técnica narrativa de Platón?

Se trata de un artificio literario al que alguien ha dado el nom-

bre de "narración en cascada"[4] y que tiende a producir en el lector el buscado efecto de un pasado remoto. Se obtiene así la impresión de algo inverosímil pues, al borrar deliberadamente la conciencia del tiempo, se entra en cierto modo en la esfera de lo mítico que, sin embargo, sigue sintiéndose y gustándose como ficción. En efecto, parece sumamente improbable que Sócrates y Parménides hubieran podido hablarse, pues aun suponiendo el nacimiento de Parménides todo lo más en 514, como quiera que el de Sócrates fue en 469 y en el diálogo es presentado el primero en sus sesenta y cinco años *(127b)*, Sócrates apenas si tendría veinte para la hipotética fecha del encuentro. Si bien desde el punto de vista material no es imposible tal cosa, hay que tener en cuenta que el Sócrates del diálogo —por muy joven que sea *(sfódra néos)*— está exponiendo y defendiendo la teoría de las Ideas en una fase avanzada de la misma. Todo confirma el carácter de ficción que deliberadamente se quiere dar a la obra. ¿Por qué?

Se ha insistido[5] en la influencia que el eleatismo tuvo en cierto momento en el desarrollo de la filosofía de Platón; de acuerdo a esta tesis, *Parménides* resultaría ser el diálogo en el cual Platón se rebela contra esa influencia y trata de sacudírsela de encima. Pero esto es olvidar que el principal escrito en el cual Platón se muestra abiertamente antiparmenídico es *Sofista*, posterior a *Parménides;* se da por supuesto, además, que en *Parménides* se critica al gran filósofo eleata cuando la verdad es que a quien se pone en un aprieto es a Zenón; hay que tener, por último, presente que el eleatismo no fue sufrido tan sólo por Platón ni preferentemente por él. A través de Gorgias, considerado justamente como epígono de la Escuela Eleática, fueron los sofistas quienes mayormente sintieron el influjo del pensamiento eleático. Los llamados "dialécticos" razonaban sobre esquemas parmenídicos: que lo Uno es y no puede no ser; que el Ser no ocupa lugar alguno; que el No Ser no puede existir, etc. Los megáricos, por otra parte, son también herederos del eleatismo. Aun con todas las dudas acerca de la realidad histórica de este grupo, es sabido que las doctrinas de un tal Euclides de Megara se concentraron en enseñar que el ser es uno y que "lo otro" no existe;

4. A. Diès, *Notice* a su traducción del diálogo en la edición "Les Belles Lettres", Paris, 1923.
5. C. J. de Vogel, *Een Keerpunt in Plato's Denken*, Amsterdam, 1936.

que nada se engendra, corrompe o muere. Confirma todo ello la tesis que presenta a Platón frente al eleatismo o, para ser más precisos, frente a un tipo de eleatismo que, desde Zenón, se ve exageradamente caricaturizado en dialécticos y megáricos. La figura central del diálogo platónico sobre la que el autor concentra su máximo interés crítico no es, pues, Parménides sino Zenón. En un primer momento del movimiento escénico de la obra *(127d-130a)*, Sócrates va a refutar a fondo ciertas tesis antipluralistas de Zenón. Y lo hará con bastante éxito; tanto como para obligar a que Parménides, maestro de Zenón, acuda en precipitada defensa de su pupilo. Pues bien, resulta que hay suficientes elementos de conocimiento histórico como para poder afirmar que Zenón sí estuvo en Atenas, donde entre otros enseñó a Pericles;[6] su encuentro con Sócrates, si bien forzado por la edad de éste, no es imaginariamente imposible; presenta, en tanto situación ficticia, visos de verosimilitud. Dicho de otra manera: si Zenón se hubiera enfrentado al Sócrates platónico, es muy probable que el resultado hubiera sido el creado por el diálogo. En cambio: a la casi absoluta imposibilidad física de un encuentro Parménides-Sócrates hay que agregar la completa imposibilidad temática de una posición parmenídica como la que imagina Platón a partir de *130a*. Sucede, en efecto, que pone a Parménides a defender la teoría de las Ideas; es cierto que critica la forma en que Sócrates la sostiene y presenta, pero no lo es menos que, en todo momento y muy especialmente en aquellos en que Sócrates parece desalentarse y se encuentra inclinado a abandonar la teoría misma, quien la recoge y mantiene su necesidad en bien de la auténtica filosofía, es Parménides. Platón disfraza, por lo tanto, mediante los recursos ya señalados, la situación que pinta en su diálogo porque precisa envolver en una bruma de irrealidad la muy forzada y hasta absurda posición de un Parménides, defensor de la hipótesis de las Ideas. Porque, en fin de cuentas, sostener como allí lo hace el Parménides platónico, la necesidad de las Ideas para comprender el mundo y poder ejercer "la fuerza de la dialéctica" *(135c)*, equivale a desfigurar de raíz al parmenidismo, ya que se tuerce su fundamental postulado monista y se le presenta como abogado entusiasmado de una visión pluralista de la realidad. En resumen:

6. Cf. Platón, *Alcibiades I*, 119a; Plutarco, *Pericles*, 4.

mediante el juego de la ficción literaria, Platón esconde a Parménides porque lo adultera para sus propósitos. ¿Cuáles son éstos? Según se ve por el diálogo mismo, revisar la teoría de las Ideas, eliminar las dificultades que hasta el momento presenta, pero mantenerla en tanto expresión de entidades reales, distintas de lo empírico. Y todo ello a cuenta y riesgo de un personaje de filiación filosófica insospechable como es el propio Parménides. En boca de Parménides el alegato definitivo en defensa del pluralismo de las Ideas platónicas cobra una mayor fuerza:

> "Pero, por el contrario (...) si a la vista de todo lo objetado hasta ahora o de cualesquiera otras dificultades, se llegase a decir que no existen las Ideas de las cosas existentes *(eîde ton ónton)* o no se estableciese una Idea de cada cosa *(ti eidos henós hekástu)* no se contará con nada adonde dirigir el pensamiento *(diánoia)*, ya que no se ha permitido que exista siempre una Idea de cada una de las cosas existentes. Y esto aniquilaría por completo la fuerza del razonamiento discursivo, de la dialéctica *(be tu dialéguesthai dynamis)*... ¿Qué harías entonces con la filosofía?" *(135b-c)*.

Si quien asegura tal cosa es el propio Parménides, forzoso será conservar la hipótesis de las Ideas y tratar de reparar los inconvenientes que hasta el momento ha aportado al investigador. Parménides de Elea es, por consiguiente, un recurso retórico y hasta demagógico de Platón en refuerzo de su teoría probablemente amenazada dentro de la Academia por algunos de sus discípulos, como luego lo confirmará la posición aristotélica.

En consecuencia, conjuntamente con la serie de objeciones que Platón recoge en el diálogo contra su teoría, ha de atender también a la razón misma de las fallas registradas. Esto es, cuando se quiere a toda costa conservar la hipótesis, pese a las dificultades que va presentando, se hace necesario explicar por qué ha marchado mal. ¿A qué se deben las deficiencias registradas en la teoría? Platón da una razón que puede sintetizarse como sigue: aislamiento de las Ideas, es decir, tratamiento atomizado e inconexo de las entidades reales:

> "Esto sucede porque has tratado, Sócrates, de definir antes de tiempo *(pro)* y sin previo adiestramiento *(prin gymnasthénai)* a lo bello, lo justo, lo bueno y a cada una de todas las Ideas..." *(135c)*.

Si se cumple con la exigencia requerida de una previa preparación se puede evitar el apresuramiento de intentar definir individualmente las Ideas. Las objeciones que, por lo tanto, aporta el propio Platón contra su hipótesis no son insuperables. En el diálogo de más cerrada crítica se indica la salida del atolladero en que Parménides sitúa al joven Sócrates. Ante todo, será cuestión de prepararse de alguna manera a estudiar las Ideas como entidades conexas. Platón mantendrá hasta *Sofista* y aun *Timeo* este tipo de solución. Por ahora, sin embargo, se concentra en las objeciones que hay que oponer ante un tratamiento erróneo de la hipótesis utilizada, en el que las Ideas son consideradas como singularidades o realidades en sí que, aisladamente, pueden ser conocidas y definidas. ¿Cuáles son esas objeciones y cómo se presentan?

Son un conjunto de objeciones que están dirigidas, en principio, contra la hipótesis de unas entidades superiores que ha presentado Platón a través del joven Sócrates, con estas palabras:

> "¿No crees que existe una Idea en sí y por sí *(autó kath'autó)* de semejanza y otra que se le opone: lo que es desemejante? ¿Y que de ambas realidades participamos tú y yo y todo lo que denominamos lo múltiple? ¿Que por el hecho y en cuanto que participan *(metalambánein)* se hacen *(gygnesthai)* semejantes los que participan de la semejanza, desemejantes los que participan de la desemejanza y ambas cosas si, a la vez, participan de ambas Ideas? (. . .). Que se haga lo que ya dije: comenzar por distinguir separadamente *(coris)* las Ideas en sí y por sí de, por ejemplo, semejanza, desemejanza, pluralidad, unidad, reposo, movimiento y todas las similares. . ." *(128e-129a).*

Corresponde tal declaración a la fase acrítica de la teoría de las Ideas en la que, como ya se ha indicado, Platón pone énfasis más que nada en la separación de las Ideas y en la caracterización de algunas de ellas. Pero, precisamente por el hecho de dejar incompleta la presentación de las Ideas y de no precisar el sentido de sus relaciones con "lo múltiple" *(ta pollá)*, surgen las dificultades planteadas con toda insistencia en la primera parte del *Parménides.*

Tales objeciones se agrupan de acuerdo al tipo de dificultades que ofrece la hipótesis de las Ideas. Conviene distinguir[7] tres grandes categorías de problemas en torno a la teoría platónica: 1) ¿Cuáles

7. C. F. M. Cornford, *Plato and Parmenides,* London, 1939, p. 80 ss.

son los límites del mundo de las Ideas? (problema de la extensión); 2) ¿Cuáles son las relaciones entre el mundo de las Ideas y el mundo de la multiplicidad? (problemas de la participación), y 3) ¿Cómo se conocen unas realidades que, por definición, están separadas del mundo empírico? (problemas del conocimiento).

1. *Problema de la extensión*

Se sabe que en el Platón de la época socrática, las Ideas admitidas eran casi exclusivamente las de índole ética (virtud, piedad, etc.). En *Menón* y *Fedón,* comienza a hablar Platón de Ideas de objetos geométricos; ello se explica por la doctrina de la reminiscencia, ya que las Ideas de preferente recordación son las de naturaleza matemática. Pero de lo que se trata ahora es de pronunciarse acerca del alcance mismo de la teoría utilizada o, expresándolo de otra manera, que es la platónica:

> "¿Hay una Idea del hombre, aparte de nosotros mismos, y de todos los que, como nosotros, existen? ¿Hay una Idea en sí *(autó ti eidos)* del hombre, del fuego y del agua? (...) Y acèrca de aquellas cosas, Sócrates, que podrían parecer más ridículas, como el pelo, el barro, la basura y todo lo que es insignificante y sin valor, ¿tienes dudas acerca de si es necesario sostener o no que hay una Idea separada para cada una de aquellas cosas y que esa Idea es distinta de los objetos que tocamos con nuestras manos?..." *(130c-d).*

La respuesta del joven Sócrates será determinante para todas las objeciones que se hagan en el curso de esta parte del diálogo:

> "Muchas veces, Parménides, me he encontrado en situación de duda *(en aporía)* frente a tales cuestiones, por no saber si era menester sostener acerca de tales cosas las Ideas, como en otros casos, o proceder de otra manera..." *(130c).*

Es decir: no hay respuesta. Se admite el estado aporético, de permanente dubitación ante el problema relativo a la limitación de las Ideas y se prefiere, en última instancia, cerrar los ojos ante la dificultad y refugiarse en la segura rutina de las únicas Ideas con las que hasta el momento se viene operando:

"(...) Existen, sin duda, aquellas cosas que vemos; pero me temo que sería en extremo insólito *(átopon:* fuera de lugar) pensar que de ellas existe una Idea. Ya en ocasiones me atormentó la cuestión de si no habría una Idea de todo; mas, apenas me detuve en ello, huí a toda carrera por miedo de perecer, cayendo en un profundo abismo de necedad. Regresando, pues, a lo anterior, a las cosas de las que ya decíamos que poseen Ideas, paso mi tiempo en trabajar con ellas" *(130d).*

Parménides hace ver a Sócrates, de seguida, lo poco filosófico de tal posición, pero no sostiene por su parte que existen Ideas de todas las cosas, aunque deja abierta la posibilidad de tal afirmación.[8] Queda en el ánimo del lector la impresión de que se sigue admitiendo tan sólo un conjunto reducido de Ideas. Esta impresión se mantendrá, en general, a lo largo de toda la obra platónica, pues siempre subsistirá la contradicción entre la limitación de hecho, consagrada por el uso, y ciertas declaraciones de principio[9] o formulaciones genéricas en favor de la tesis de una Idea para cada cosa o grupo de cosas; pero son declaraciones lo suficientemente vagas como para pensar que no se toma decididamente partido en favor de esa posición radical. Tan sólo en la *Carta VII* parece solventarse la contradicción al indicar Platón *(342a* ss.) cuáles son los grados que forzosamente hay que recorrer para alcanzar el conocimiento de cada cosa *(ton ónton hekáston).* Primero, el nombre *(ónoma);* segundo, el concepto *(lógos);* tercero, la representación o imagen *(eídolon);* cuarto, la ciencia *(epistéme)* y en quinto y más alto lugar, "lo que es en sí, cognoscible y verdadero" *(autó ho gnostón kaí alethés estín),* es decir, la Idea. Pues bien, todo esto, incluyendo a la Idea, por supuesto:

"se aplica lo mismo a la forma circular que a la recta, a los valores, a lo bueno, a lo bello y lo justo, a todo el cuerpo, tanto a lo artificial *(skeuastón)* como a lo producido por la naturaleza *(katá fysin);* al fuego, al agua y a todo lo similar; al conjunto *(xympan)* de los vivientes, a las disposiciones del espíritu *(psycais éthoi)* y a la totalidad de acciones *(poiémata)* y de pasiones *(pathémata)*..." *(342d).*

Se ha dicho[10] que éste es el catálogo más completo de tipos

8. Cf. *130e.*
9. Cf. *República,* 596a.
10. D. Ross, *op. cit.,* p. 85.

de Ideas que presenta Platón en toda su obra; quizás por eso y porque se fía demasiado en el testimonio de Aristóteles[11] que critica a Platón porque "se producen muchos otros objetos (...) de los que decimos nosotros, los platónicos que no hay Ideas", se ha tenido a este pasaje de la *Carta VII* (conocido como la "digresión filosófica") por apócrifo. Aun aceptándolo, como parece ser la norma crítica actual, sigue sin ser resuelto en forma explícita el problema relativo a la extensión de las Ideas. Unas veces se niega, por absurda, la posibilidad de admitir Idea de todo; otras, se predica la conveniencia de que a cada cosa le respalde una Idea y otras, por fin, se confecciona una lista más o menos detallada y comprehensiva de aquellos objetos que deben tener Idea para poder ser conocidos. De hecho, el problema en tanto tal nunca es resuelto por Platón.

2. *Problemas de la participación*

Desde *130e* a *131c* se presenta la segunda gran objeción que en este caso, afecta a las relaciones de las Ideas con lo sensible o pluralidad, y que consiste en esencia en la formulación de un dilema: o las Ideas no tienen relación alguna con lo sensible o las Ideas no son unitarias, sino divisibles. La objeción versa sobre la forma en que se lleva a cabo la relación entre Idea y sensible y, puesto que se trata de una cuestión de "participación" *(metálepsis; metalambáno)*, según la propia terminología platónica, se puede, por lo tanto, hablar más técnicamente del problema relativo a la acción del *participado* (la Idea) sobre los *participandos* (la pluralidad sensible). ¿Cómo se lleva a cabo tal relación?

> "Así pues, lo que participa *(to metalambánon)* de una Idea, ¿participa de toda ella o sólo de parte de la Idea? ¿O se produciría alguna otra especie de participación *(metálepsis)* distinta y aparte de estas dos?" *(131a)*.

En un principio, se intenta el recurso fácil de las analogías (esto es *como si...*), mediante el cual se dice primero que la Idea opera sobre los participandos,

11. *991b* ss.

"tal como ocurre con el día: que, uno y el mismo, está en muchos sitios simultáneamente, sin estar, por ello, separado *(coris)* de sí mismo..." *(131b)*.

Y se agrega que pasa *tal y como* si "se cubriera a muchos hombres con un velo"; lo que permitiría hablar de "una unidad total sobre la multiplicidad" *(hen epí pollois hólon)*. Consecuencia inevitable de ambas imágenes:

"Las Ideas en sí son divisibles *(meristá)*... y las cosas que participan de ellas participarían sólo en parte y no habría ya una unidad total en cada una, sino una parte para cada cosa..." *(131c)*.

Tal desmembramiento de las Ideas, por el hecho de relacionarse con lo sensible, no es formulado por Parménides tan sólo a título genérico, como una profecía esquemática, sino que lo ha de aplicar con todo detalle al caso muy concreto de tres Ideas matemáticas: (magnitud: *mégethos)*, igualdad *(ísos)* y pequeñez *(smikrós)*. Si se acepta la hipótesis de su participación en lo sensible, sobrevienen varios absurdos en cada caso. Por ejemplo, cada uno de los participandos se hace grande por una parte de la Idea de grandeza más pequeña que la propia grandeza; asimismo, al recibir aquél una parte de la Idea de igualdad, se hace igual a otra cosa por una porción más pequeña (esto es, no igual) que la misma igualdad, etc.

Abandona Platón esta vía de crítica y entrará a ensayar otra para que resalten aún con más relieve las dificultades derivadas de las relaciones Idea-multiplicidad. Se trata ahora de considerar a la Idea como la expresión sintética de la multiplicidad de objetos que de ella dependen y que con ella se relacionan:

"Pienso que tu reflexión acerca de que cada Idea es una unidad se desarrolla así: cuando te parece que muchos objetos son grandes, al mirarlos *(idónti)* en conjunto, te parece que todos tienen una misma característica *(idéa)* única, lo cual te lleva a decir que lo grande es uno" *(132a)*.

Pues bien, se ha de preguntar Platón mediante el artificio literario de la conversación entre Parménides y Sócrates, ¿por qué detenerse en este proceso de abstracción y síntesis? ¿Por qué no continuar ascendiendo hacia unidades superiores?:

"Y si, del mismo modo, mirases con tu espíritu al conjunto que forma lo grande en sí *(autó to méga)* y todas las cosas que son grandes, ¿no aparecería una nueva unidad por la cual necesariamente todas esas cosas se mostrarían grandes?" *(132a)*.

Regresus ad infinitum que fue más popularizado por Aristóteles como argumento del "tercer hombre".[12] Esto es: multiplicación innecesaria de las Ideas. Lo que fue aportado como un expediente de simplificación en el proceso del conocimiento de lo complejo, se convierte paradójicamente en un recargado sistema de infinitas instancias, cada una de las cuales, unida al conjunto que trata de sintetizar, genera a su vez, una nueva Idea que exigirá otra más para poder relacionarse con el conjunto del que salió.

No es ésta la única vez que Platón maneja ese argumento en contra de su propio esquema,[13] aunque se trata aquí de utilizarlo para destacar el tipo de problemas que conlleva la participación de las Ideas con la cambiante pluralidad de objetos.

El siguiente paso, en este proceso incoado a las relaciones Ideas-participandos, muestra un titubeo en el expositor y defensor de la teoría. El joven Sócrates empieza a pensar que quizás las Ideas no existen independientemente para evitar así tanta dificultad, sino que son tan sólo un producto mental, un concepto *(nóema)*, esto es, una "idea" en el sentido cartesiano del término:

"A no ser, Parménides, que cada una de las Ideas no sea sino un pensamiento y que, por lo tanto, no se produzcan sino en las almas. De esta forma, cada una de ellas sería una y no les sucedería lo que se acaba de decir..." *(132b)*.

Es decir, se piensa por un momento en evadir problemas a través de la postulación subjetiva de las Ideas, mediante una formulación "idealista" de las mismas y con el abandono, por consiguiente, del realismo y del objetivismo que, hasta ahora, las ha caracterizado. Platón no presenta pista alguna que permita indagar acerca del por qué de esta salida en falso que significa, realmente, la más completa claudicación y el abandono más radical de todo lo que

12. *Met.*, 990b; 1038b.
13. Cf. *República*, 597c-d; *Timeo*, 31a-b.

constituye la esencia de las Ideas, vale decir, del esquema metafísico por él utilizado y ahora en discusión constructiva.

Cabe tan sólo conjeturar que se adelanta Platón de esta manera a cualquier posible tendencia "idealista" de la Academia. Los prematuros defensores de una posición subjetivista se tuvieron que sentir defraudados desde el momento en que Platón demuestra, a renglón seguido, que las soluciones conceptuales no resuelven nada. Crean otros problemas de no menor importancia que los anteriores.

En primer lugar, se objeta que un acto de pensamiento debe tener un objeto (lo que ahora podría denominarse "correlato ontológico"); algo que existe *(ti on)* y que es uno, esto es, la Idea, "que es siempre la misma sobre todas las cosas" *(aeí on ho autó epí pásin:* 132c). Luego, la Idea es el objeto propio del pensamiento pero no se identifica con éste, no es ella misma pensamiento. Puede, además, presentarse este dilema: si las Ideas son pensamientos, entonces las cosas, por el hecho de participar en ellas, serán pensamientos y pensarán, o si no lo hacen (por el absurdo que significa eso de "cosas que piensan"), entonces no piensan y pasan a ser algo aún más absurdo: "pensamientos que no piensan" *(132c)*.

El recurso platónico de utilizar la figura de Parménides para avalar sus propias posiciones por medio de una crítica constructiva, se torna en ironía en este punto. En efecto: al poner en boca de Parménides la objeción contra el intento de asimilación de Idea a pensamiento, se está de hecho criticando la propia tesis parmenídica que identifica a ser con pensar.[14]

3. *Problemas del conocimiento*

Hasta aquí puede afirmarse que Platón ha llevado a cabo la revisión de los problemas propios de las relaciones entre Ideas y pluralidad sensible apoyándose para ello en el supuesto de que tales relaciones se rigen por un mecanismo inmanentista. De alguna manera, las Ideas están *en* las cosas, en todo o en parte, y de ahí surgen las dificultades conocidas. Pero pudiera ser, piensa Platón, que si se cambia el tipo de relación fundamental y, en vez de suponer que

14. Cf. *Poema,* frag. 3.

las Ideas, de alguna manera, se reparten, se distribuyen o parcelan entre lo sensible, se las ve más bien como entidades totalmente desconectadas de la pluralidad cambiante, podría entonces llegarse a la eliminación de las objeciones apuntadas:

> "(...) Pero he aquí algo que se me presenta como razonable: esas Ideas permanecerían en la naturaleza *(en te fysei)* como modelos *(paradeigmata)* y las restantes cosas se les parecerían *(eoikénai)* y serían sus semejantes, sus copias *(homoiómata)*; así, esa participación *(méthexis)* que tienen con las Ideas no consistiría en otra cosa sino en una especie de representación *(tis eikasthénai)*" *(132c-d)*.

Se postula de esta manera a las mismas Ideas como absolutamente trascendentes a lo sensible; sus relaciones se reducen a las que pudieran existir entre el original y las copias que de él se obtienen. Pero sucede que con ello no se arreglan los viejos problemas, sino que reaparecen bajo la forma de una nueva objeción por recurso al infinito, similar a la manejada en *132a*. Entre un original y su copia, en efecto, siempre aparecerá una segunda Idea de la cual participen ambos y así *ad infinitum*. La conclusión obligada es que las cosas no participan de las Ideas por vía de semejanza: "hay que buscar alguna otra forma de participación..." *(133a)*.

Y esto no es todo, como se encarga de subrayar amenazadoramente Parménides, antes de presentar la objeción siguiente. Porque si se insiste en presentar a las Ideas separadas de la pluralidad, podría afirmarse sin temor a ser rebatidos, que aquéllas resultan incognoscibles *(ágnosta)*. ¿Por qué?

> "Porque creo, Sócrates, que tú y cualquier otro que postulase que hay una realidad *(usía)* en sí y por sí de cada cosa, empezaría por convenir en que ninguna de tales realidades está en nosotros (...)" *(133c)*.

Por lo tanto, las Ideas sólo se relacionarían entre sí y no con las cosas del mundo empírico, las cuales por su parte también mantienen relaciones cerradas entre ellas, pero no con las Ideas. Es decir, son perfectamente incomunicables, o lo que es igual, incognoscibles. Ejemplo: se es esclavo o se es amo de un hombre concreto, no de la Idea de esclavo o de la Idea de amo. Y a la inversa, las Ideas se relacionan entre sí, con una consecuencia inobjetable:

"No conocemos, pues, en absoluto ninguna de las Ideas, puesto que no participamos *(metécomen)* de la Ciencia en sí *(auté epistéme)*" *(134b)*.

Con un añadido: ni siquiera la mente divina podría utilizar el conocimiento de las Ideas en su aplicación al mundo, puesto que, si tratan los dioses con las Ideas en sí, están condenados por desconexión a ignorar la copia, reflejo o participación de aquéllas en lo múltiple:

"Aunque posea el dios la exactitud completa de la autoridad en sí y la absoluta exactitud de la ciencia en sí, no nos mandaría a ninguno de nosotros en su autoridad ni su ciencia nos conocería a nosotros ni a ninguno de los nuestros (...)" *(133d-e)*.

Se cierra de esta forma el conjunto de dificultades que discierne Platón, en este momento, en su propia teoría de las Ideas. ¿Sobre qué base descansan esas objeciones? ¿Hacia qué posibles soluciones se apunta?

Es menester insistir en el carácter constructivo que posee la autocrítica platónica; las objeciones presentadas versan sobre las dificultades en captar las Ideas singulares y acerca de su relación con el mundo sensible, pero no están dirigidas contra la existencia misma de las Ideas, cuya realidad, ahora más que nunca, será vehementemente postulada por Platón.[15] Adonde parece apuntar decididamente Platón es hacia una teoría *atomista* de las Ideas. Lo que pone de manifiesto la crítica ejercida por persona interpuesta es que un conjunto de entidades genéricas, aisladas entre sí, resulta ser algo inoperante en atención a los fines previstos:

"(...) todo esto, y aun muchas otras dificultades, conllevan inevitablemente las Ideas si existen en sí las Ideas de las cosas y si cada Idea es postulada como algo en sí (...)" *(135a)*.

Se denuncia abiertamente un atomismo formal que se corresponde con la fase acrítica o constitutiva de la teoría, propia de los diálogos anteriores al *Parménides;* se tratará, por consiguiente, de reorganizar la estructura interna del mundo de las Ideas a fin de proporcionarle una coherencia que, a la par que elimine las dificultades expuestas,

15. Cf. *135b-c*, cit. *supra*.

permita establecer algún tipo de relación entre las Ideas y la pluralidad que de ellas participa. La base sobre la que descansa la autocrítica platónica de *Parménides* es, pues, de orden metodológico; se ha registrado y denunciado una crisis de procedimiento que afecta tanto al funcionalismo de las Ideas (su alcance y relaciones) como a la accesibilidad de las mismas (su captación racional).[16]

Esta crisis ofrece soluciones que, en el propio diálogo de tan cerrada crítica, ya comienzan a ser apuntadas. En líneas generales, se tratará de reestructurar la teoría a partir de las relaciones que se pueden establecer entre las Ideas. En lugar de entidades absolutamente aisladas, agrupaciones relacionadas de realidades superiores que permitan el paso de unas a otras, reunidas por categorías o afinidades. Conjuntos en vez de mónadas; teoremas en lugar de axiomas perfectamente independientes. Se trasladan, en cierta manera, al mundo de las Ideas los problemas suscitados en sus relaciones con el mundo empírico. Que esos problemas se den en la zona de los participandos, no es cosa de qué asombrarse:

> "Pero si alguien (...) empezara por distinguir separadamente las Ideas en sí y por si *(diarétai coris autá kath'autá ta eide)*, tales como semejanza, desemejanza, pluralidad, unidad, reposo, movimiento y todas las similares, y mostrase luego que tienen capacidad para mezclarse *(sygkeránnysthai)* y separarse *(diakrínesthai)* entre sí, entonces sí que me admiraría y quedaría maravillado (...)",

le confiesa Sócrates a Zenón, al principio mismo del diálogo *(129d-e)*.

Y es precisamente esta línea de trabajo —interrelaciones de las Ideas— la que al final de las críticas va a recomendar Parménides a Sócrates, aunque esta vez en forma de precepto metodológico y no de velada ironía ante una situación supuestamente imposible:

> "Así, pues, las Ideas que existen, son lo que son en virtud de sus relaciones *(pros allélas)* y tienen su realidad *(usía)* por esas mismas relaciones (...)" *(133c)*

La solución así apuntada para salir del atolladero de las objeciones aún se hará esperar en la obra platónica. Porque lo cierto es

16. En *Filebo*, 15b, volverán a ser expuestas, en forma resumida, las dificultades que conlleva una visión atomista de las Ideas.

que hasta la segunda parte de *Sofista* no se volverán a tocar los problemas propios del mundo de las Ideas, ni se intentará, por consiguiente, determinar el tipo de relaciones por el que se rigen aquéllas internamente. ¿A qué se debe ese cierto retraso en atacar un problema cuya línea de resolución, sin embargo, ya se vislumbra en el momento de presentar aquél? De atenernos a las propias palabras de Platón, la explicación es por vía de higiene mental. No hay que precipitarse ante determinados problemas de naturaleza superior y compleja, como lo son los de índole metafísica, sino que es aconsejable prepararse muy cuidadosamente para enfrentarse a ellos y, sobre todo, no hacerlo a una edad demasiado temprana:[17]

> "Esto sucede porque has tratado, Sócrates, de definir antes de tiempo y sin previo adiestramiento a lo bello, lo justo, lo bueno y a cada una de todas las Ideas (...) El impulso *(hormé)* que así te lanza hacia los razonamientos *(lógoi)*, sábelo bien, es hermoso y divino. Pero entrégate a fondo y prepárate más, mientras eres joven, en esos ejercicios aparentemente inútiles y a los que la muchedumbre ha puesto el nombre de charlatanerías, de especulaciones *(adolesquia)*, porque si no, se te escapará la verdad" *(135c-d)*.

¿En qué va a consistir esa preparación, esa *gymnasía?* La recomendación de Parménides al joven Sócrates pone de manifiesto nuevamente la disposición platónica a reorganizar la teoría de las Ideas mediante una reforma parcial del método de determinación de las mismas. Lo que allí *(135e)* se propone es una combinación de la dialéctica zenoniana con la teoría de las Ideas, "de las que se ocupa preferentemente la razón". El adiestramiento exigido pasará por la exhibición que el propio Parménides ha de desplegar ante Sócrates, para provecho intelectual de éste, en forma de lo que se califica en el diálogo mismo de "enorme tarea", de "vasto océano de argumentaciones" y aun de "laborioso juego" *(pragmateiódes paidiá)*. Todo el resto de la obra *(137c-166b)* estará dedicado a tan complicada y a veces engorrosa gimnasia intelectual, ejercida sobre el ejemplo bifronte de "si lo Uno existe" *(137c-160b)* y "si

17. Cf. *República, 540a* ss., para conocer las ideas de Platón acerca de las excelencias de la madurez para el logro del conocimiento de tipo superior, el cual sólo a partir de los cincuenta años (la *akmé:* punta, agudeza, plenitud de un hombre) se alcanza tras un largo período de preparación.

lo Uno no existe" *(160b-166b)* y las consecuencias que de ambas tesis se derivan en relación con lo Uno mismo y en relación con las otras cosas. El laborioso adiestramiento es adelantado, en síntesis, por Parménides, a título de programa de trabajo, con estas indicaciones más que generales:

> (...) Si hay pluralidad es menester determinar lo que sucedería con respecto a ella misma y con respecto a la unidad y qué sucedería con la unidad respecto de sí misma y respecto de la pluralidad; además si no existe la pluralidad, deberías indagar qué pasaría con la unidad y con la pluralidad, cada una respecto de sí y de la otra. Por otra parte, si postulas sucesivamente que existe y que no existe la semejanza, habrás de ver qué sucedería en ambas hipótesis, considerándolas a cada una en relación consigo misma y respecto de la otra. Y el mismo razonamiento se aplicará respecto de lo desemejante, del movimiento, del reposo, de la generación, de la destrucción y de lo que es ello mismo *(autón to einai)* y de lo que no es *(to me einai)*. En una palabra, para todo aquello que postules como existente *(hos on)* y como no existente *(hos uk on)* o que consideres afectado de cualesquiera otra disposición *(páthos)*, deberás investigar las circunstancias accidentales *(ta symbainonta)*[18] respecto de sí mismo y respecto de cada una de las otras cosas, según decidas, y luego respecto de varios y de todos en conjunto (...) ejercitándote así completamente, si has de discernir con justeza lo que es verdadero" *(136a-c)*.

Ello indica, de nuevo, el interés de Platón por centrar la investigación sobre las Ideas en el plano de sus relaciones mutuas. En *Sofista* se completará la indagación mediante el establecimiento de las más importantes de tales relaciones y, de hecho, se logrará constituir un elemental sistema deductivo de las Ideas. Se rompe de esa forma su aislamiento y se logra vencer el obstáculo de su incognoscibilidad, desde el momento en que, a partir de algunas, pueden alcanzarse otras por vía de razonamiento.

Pero con esto sólo se logrará haber solventado las objeciones del *Parménides* relativas a la posibilidad de conocimiento de las Ideas; aún quedarían por resolver otras dos no menos importantes: las que versan sobre la extensión y las que afectan a las relaciones de las Ideas con el mundo empírico. De ambas, las primeras nunca

18. Cf. *symbebekós* que en Aristóteles es accidente en sentido muy amplio ('atributo') ya que lo que acaece, lo que sucede, es *lo que marcha junto a algo (sym-baino)*.

serán respondidas satisfactoria y explícitamente por Platón, como ya se ha indicado;[19] en cuanto a las segundas, las atinentes a la participación, es decir, a la forma como las Ideas se llegan a encarnar en la pluralidad, le será menester a Platón rebasar los límites de la metafísica (en la que se ha adentrado, no hay que olvidarlo, persiguiendo el sentido último de una hipótesis de trabajo) y construir toda una cosmogonía (diálogo *Timeo)* que explique el proceso de formación del mundo a partir de las entidades ideales, previamente relacionadas entre sí.

La reorganización dialéctica de la teoría de las Ideas

Hasta que Platón no se adentra en la selva ontológica de la deducción de las Ideas, a partir de algunas especialmente aptas para ser combinadas entre sí, ha de pesar sobre el desarrollo de su pensamiento la hipoteca de la crisis metodológica expuesta en el *Parménides.* ¿En qué forma influye la crítica de las Ideas en la continuación de los trabajos platónicos de la Academia?

Primordialmente, en la dirección apuntada en el mismo *Parménides.* Se vaticinó allí que, de no poder contar con la hipótesis de las Ideas, se desmoronaría la fuerza del razonamiento discursivo; en otras palabras, sin Ideas no hay posibilidad de un conocimiento científico. El mundo de las realidades suprasensibles es, para Platón, la mejor garantía de la ciencia. Privados del auxilio de las entidades fijas o Ideas, nos veríamos reducidos a un conocer empírico, esto es, conjetural, cambiadizo, inestable; en suma, a un relativismo gnoseológico.

En este sentido hay que entender el diálogo *Teetetos.* Aun suponiendo que no fuera totalmente posterior en su redacción al *Parménides,*[20] existe la absoluta seguridad de su ubicación temática entre éste y el *Sofista.* En efecto: en *Teetetos* alude Sócrates a su literario encuentro con Parménides cuando dice:

> "Me acerqué a esa persona siendo yo muy joven y él muy anciano y mostró poseer una altura nobilísima..." *(183e).*

19. Cf. p. 97 *supra.*
20. Cf. E. Lutoslawski, *The origin and growth of Plato's logic,* London, 1897; D. Ross, *op. cit.*

Y al terminar ese mismo diálogo emplaza a Teodoro,[21] uno de los personajes de la obra, para una cita al día siguiente. El *Sofista,* por su parte, comienza precisamente con las palabras de Teodoro que recuerdan aquella cita, "según convinimos ayer..." Luego, es la intención expresa de Platón que *Teetetos* se sitúe, al menos en orden de lectura, entre *Parménides* y *Sofista.* Débese ésta al carácter transitorio que tiene el primero de los diálogos nombrados, que actúa como puente entre los otros dos y asegura la comunicación del pensamiento platónico a través del corte abrupto que representan las dificultades aportadas por la autocrítica del *Parménides.*

Se confirma, por otra parte, lo que ya se ha señalado en más de una ocasión; mientras no se solucionen los problemas abiertos acerca de la definición, naturaleza y aprehensión de las Ideas, corre peligro el concepto mismo de ciencia. Por esto, en *Teetetos* se lleva a cabo una revisión de los puntos de vista platónicos sobre la teoría del conocimiento y se detiene muy especialmente la atención en la definición de ciencia *(epistéme).* Para ello, comienza Platón por exponer su conocido esquema gnoseológico: conocer es reconocer, esto es, se refresca la doctrina de la reminiscencia originalmente presentada en *Menón.* Ahora se vuelve a traer a colación en tanto respuesta a la cuestión ¿cómo conocemos? y para ello le bastará a Platón con evocar la *mayéutica* socrática.[22] Mas una vez expuesta su gnoseología, comienza la obligada revisión de la noción de ciencia, a consecuencia de la crítica que sobre las Ideas abriera la primera parte del *Parménides.* Búscase una definición para *epistéme* fuera del marco auxiliar de la teoría de las Ideas. Estará a cargo del joven matemático Teetetos el intento de lograr la conceptuación de ciencia sin acudir al recurso ontológico de aquellas realidades superiores. Se presentarán, en consecuencia, tres definiciones de ciencia, por este orden; primero, la ciencia es "percepción" *(aísthesis)*[23] *(151e-187b);* segundo, la ciencia es opinión verdadera" *(alethés dóxa) (187b-201d);* y, por último, la ciencia es "opinión verdadera

21. Teodoro de Cirene, profesor de geometría en Atenas y maestro de Teetetos.
22. Cf. *148e-151d.*
23. Es preferible traducir *aísthesis* por 'percepción' y no únicamente por 'sensación', ya que *aisthánomai* significaba no sólo conocer algo por los sentidos sino darse cuenta de ello por la inteligencia, tener conciencia.

conforme a razón" *(metá lógu alethés dóxa)* *(201e-210a)*. Como es fácil percatarse, ninguna de las tres definiciones supera el plano de lo opinable, esto es, no logra situar a la ciencia en su nivel superior, ya adelantado programáticamente en *República*.[24] En todo caso, las tres definiciones son rechazadas mediante una crítica aniquiladora de las mismas; como se dice con motivo de la larga discusión que se entabla en torno a la primera definición:

> "(...) de esta forma sucede que no se alcanza la verdad *(alétheia)* ni la realidad *(usía)*... ¿y dónde hay ciencia si no se logra la verdad?" *(186c)*.

¿Qué revela este rechazo? No, como aún se sostiene,[25] que *Teetetos*, por su condición de diálogo sin solución o *aporético*, ha de ser clasificado entre las obras tempranas, propias del período socrático, sino que todo el interés de Platón reside justamente en poner de manifiesto la imposibilidad de llegar a una definición de ciencia sin recurrir de alguna manera a la hipótesis de las Ideas. En varios pasajes de la obra, muestra abiertamente el autor sus intenciones. Para derrocar el intento *percepcionista* de identificar a ciencia con *aísthesis*, establece Platón[26] una sutil diferencia entre datos específicos o particulares *(idíai)* y datos comunes o genéricos *(koiná)* del conocimiento considerado en general; "lo que es común" *(to koinón)* a varios objetos no se obtiene por la percepción y sirve para elaborar un conocimiento de tipo superior, reflexivo y estable. Pues bien, ¿cuáles son esos términos "comunes" que garantizan un conocimiento seguro? La respuesta la da el mismo Teetetos:

> "Te refieres al ser, a la realidad *(usía)* y al no ser *(me einai)*; a la semejanza y a la desemejanza: a la identidad *(tutón:* lo mismo) y a la diferencia *(to héteron:* lo otro) y a la unidad..." *(185c)*.

Esto es, se trata de las Ideas, que reaparecen como objetos propios de un conocimiento científico. Tendría que orientarse nuevamente la investigación hacia las realidades superiores si es que se quiere llegar a algún resultado positivo:

---

24. Cf. final del libro VI y p. 56 *supra*.
25. Cf. V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*, París, 1947.
26. Cf. *184b-186b*.

> "Sin embargo, esto nos ha hecho avanzar, ya que en modo alguno hay que buscarla [la ciencia] en la percepción, sino en aquello otro, sea cual fuere su nombre, por medio de lo cual puede el alma en tanto tal y por sí misma *(autè kath'autè)*, ocuparse de las cosas reales *(ta ónta)*" *(187e)*.

"Sea cual fuere su nombre..." es la manera púdica que emplea Platón para no mencionar a las Ideas por tenerlas en cuarentena a consecuencia de la revisión que les hiciera. Pero, de hecho, se las está manejando innominadamente con todos sus efectos, ya que sin ese expediente no se puede asegurar la definición de ciencia. Y es significativo que el diálogo se cierre con una loa a la *mayéutica*, la cual ha servido para llevar a cabo una pesquisa, para efectuar una prueba *(exétasis)* y demostrar, al menos, lo que no es la ciencia. Por lo demás, también al final de la obra, vuelve a aparecer la teoría platónica del conocimiento: la misma con la que se había abierto la investigación sobre la ciencia. Señal de que Platón la considera aún vigente, esto es, de que *Teetetos* es, en definitiva, la confirmación, por vía de tercero excluido, de la teoría de las Ideas. Comoquiera, en efecto, que los diversos intentos hechos en la obra para captar la esencia de la ciencia sin tener que pasar por la hipótesis de las Ideas, han desembocado en un rotundo fracaso, se infiere de aquí que la teoría de las realidades suprasensibles ha de seguir siendo mantenida para salvaguardar la posibilidad del conocimiento científico. Se persiste en *Teetetos* en la creencia de que es necesario continuar con las Ideas, tal y como había propuesto Parménides en el diálogo de su nombre; se tiene, no obstante, muy presente que no se puede continuar con la teoría en la forma en que se venía utilizando. Las reformas que es necesario llevar a efecto para asegurar su funcionamiento y garantizar alguna definición de ciencia como conocimiento superior a la opinión, tendrán lugar en *Sofista*.

Sin una guía adecuada se corre el riesgo de perderse en la lectura más bien complicada del *Sofista*. El mejor y más sencillo esquema de comprensión del diálogo es el que compara a las dos principales partes que lo integran con el *fruto* y la *cáscara*.[27] El "fruto" es la demostración de la posibilidad del error mientras que la "cás-

27. Cf. T. Gomperz, *Griechische Denker, II*, Leipzig, 1903.

cara" la forman las diversas definiciones del sofista que en el diálogo se intentan. Es más sustancioso lo primero porque, al querer demostrar que es posible el error (lo cual, a su vez, viene determinado por una forma particular de definir al sofista), se toca el capital problema de la existencia del No ser; se entra así en pleno corazón de la metafísica parmenídica y se llevan a cabo, con tal motivo, diversas operaciones, de resultas de las cuales se sustituye la ontología eleática, de viejo cuño y simplista dicotomía, por una nueva, más diferenciada y sutil, la platónica. Porque al admitir Platón de alguna manera el No ser tiene que demostrar su existencia y, para ello, precisa de las Ideas más importantes con las que aquél se relaciona, y que se van encadenando en una deducción rigurosa que permite su definición científica. Una vez demostrada la existencia del No ser, se podrá aplicarlo al pensamiento y al lenguaje, esto es, será posible establecer el error como forma negativa del conocimiento y, con ello, definir con más éxito al sofista, objetivo externo (cáscara) del diálogo.

Se comprenderá, por consiguiente, que es menester llevar a cabo una labor de sondeo para llegar, en este diálogo, al núcleo metafísico, el cual señala el momento capital en el desarrollo del pensamiento platónico respecto de la teoría de las Ideas. La reorganización concatenada (dialéctica) de éstas sólo puede establecerse una vez que se hayan fijado ciertas definiciones, echado por tierra ciertas posiciones y demostrado algunos puntos previos. De tal forma que, sólo en el centro mismo del fruto del diálogo, es factible encontrar el sentido de la filosofía de Platón respecto de la parte superior de la misma, o metafísica. Precisa esa filosofía de una reestructuración de las Ideas para poder recuperar su confianza en la ciencia y, por medio del reconquistado instrumento de trabajo, avanzar hacia nueva fase: la explicación de la constitución integral del mundo desde esas mismas Ideas. Pero si no se atiende a la indicada división del diálogo y, sobre todo, si no se deja aparte la anecdótica referencia a la definición del sofista, se corre el riesgo, en primer lugar, de desconectar la obra del resto del sistema platónico y, además, se pierde el hilo de la evolución del pensamiento de Platón, lo que es más importante.

Uno de los aspectos que más complica la lectura y consiguiente

comprensión del diálogo es que ni siquiera comienza de una vez con las diversas definiciones del sofista que en él se intentan. En el cumplimiento de aquella cita ofrecida por Sócrates al final del *Teetetos*, se vuelven a encontrar Teodoro, Sócrates y Teetetos más un nuevo y extraño personaje, que acompaña a Teodoro y al que éste denomina "el extranjero de Elea". Con ese nombre se le conocerá a todo lo largo de la obra. El extranjero llevará la voz cantante en el diálogo y tan sólo le responderá Teetetos, lo cual significa la desaparición escénica de Sócrates; los diversos intérpretes platónicos están, en general, contestes en considerar este hecho como la característica de un período avanzado en la evolución intelectual y aun en el estilo de Platón, que lo lleva a deshacerse de su personaje favorito de las primeras obras y, con ello, a sacudirse simbólicamente la tutela espiritual del maestro. Sin embargo, ¿por qué hay un extranjero y es éste eleático?

Lo más acertado parece ser pensar que Platón acude a este nuevo artificio literario por razones análogas a las que le llevaron a emplear la figura de Parménides en el diálogo de tal denominación. Así como en aquella ocasión Parménides defendió posiciones platónicas en contra, en el fondo, de las auténticas tesis parmenídicas, de modo similar, en este caso, el Extranjero de Elea sostendrá los puntos de vista de Platón acerca del Ser y el No ser y atacará inmisericordemente el núcleo de la filosofía eleática: la tajante negación del No ser. Con toda independencia del valor formal irónico que posea el recurso empleado por Platón, hay que ver en él la expresión de la fuerza que tuvieron las ideas parmenídicas en el contexto filosófico que le tocó vivir al fundador de la Academia, por más que lo cierto es que éste tuvo que acudir a toda suerte de rodeos histórico-literarios para destronar la filosofía monista del viejo Parménides.

Pues bien, este Extranjero de Elea, *deus ex machina* platónico para derrocar las tesis parmenídicas, le propone a Teetetos, su interlocutor, atacar la definición del sofista, personaje de suyo elusivo, a través de un ejercicio *(meléte)* practicado con un caso de naturaleza más fácil e inferior que permita prepararse debidamente para la "difícil y complicada cacería" en que se van a embarcar al tratar de capturar al sofista. Se propone, en resumidas cuentas, echar mano

de un modelo *(parádeigma)* que sirva de tema introductorio. Para ello, se procede a definir *(218d-221b)* al "pescador de caña" *(aspalieutès)*. ¿Qué sentido tiene este nuevo recurso metodológico de Platón?

Ante todo, será necesario sostener que quizás no sea tan nuevo como parece. De algún modo puede asimilarse al "laborioso ejercicio" de la segunda parte del *Parménides*, pues éste pasa de lo más simple a lo más complejo por prescripción facultativa del Eleata en beneficio de la salud intelectual de los cerebros jóvenes; mientras que el paradigma del *Sofista* va de lo más sencillo (definición del pescador de caña) a lo más difícil (definición del sofista). Pero conviene darse cuenta de que, en el fondo, el pensamiento platónico estuvo siempre orientado hacia las explicaciones por modelos que son, de hecho, explicaciones analógicas. Es un pensamiento analógico que procede por comparaciones para resolver los problemas a los que se enfrenta. Pues ¿qué es, en realidad, la teoría de las Ideas sino una espectacular analogía para comprender la pluralidad del mundo material, el mecanismo del conocimiento y el sentido de la felicidad humana?[28]

Por otra parte, el modelo analógico o paradigma que va a emplear Platón en *Sofista* le servirá para un doble propósito; prepara, por analogía formal o externa, la definición del sofista y sirve, por analogía material o interna, para la deducción de las Ideas. En efecto, el método que sigue Platón en el caso del pescador es el de la definición por división dual *(díca diáiresis)* de un término genérico en forma sucesiva hasta llegar a las notas específicas *(idéai)* buscadas. Así, por ejemplo, la técnica o arte *(tecné)* se divide en productiva *(poietiké)* y adquisitiva *(ktetité)*; esta última, a su vez, se parte en técnica de intercambio *(metabletiké)* y técnica de captura *(queirotiké)*, y así sucesivamente. Semejante procedimiento significa que es posible pasar de un término a otro porque existe alguna relación entre ambos; a la hora de enlazar a las Ideas entre sí, como se viene exigiendo

28. De la importancia de las analogías en la obra platónica dan fe, por una parte, Aristóteles que critica en el inicio de su "De Partibus Animalium" el abuso a que se llegó en el procedimiento paradigmático y por otra, Espeusipo, sucesor platónico al frente de la Academia, a quien se atribuye todo un tratado sobre los paradigmas.

desde *Parménides*, el paradigma empleado al inicio del *Sofista* tendrá una aplicación muy valiosa.

Completado el ejercicio preparatorio que exige el Extranjero de Elea para poder proceder con el objetivo fijado en la reunión, comienzan las diversas definiciones del sofista. Desde *221c* hasta *231c* se intentan seis definiciones del multifacético personaje. Tales son: 1) "Cazador interesado en jóvenes ricos"; 2) "Especie de comerciante al por mayor en las ciencias propias del alma *(ta tes psyqués mathémata)*"; 3) "Comerciante al por menor en esas mismas ciencias"; 4) "Productor y vendedor de esas ciencias"; 5) "Especie de atleta que, en el arte de la disputa *(eristiké técne)* lucha por el discurso, por la razón *(lógos)"; 6)* "Quien purifica el alma de las opiniones que impiden el conocimiento (mathémata)". Agréguense a éstas una séptima opinión que se logrará tardíamente *(268c)*, una vez que se haya efectuado un cambio de género, ya que, en efecto, las seis primeras caracterizaciones fueron obtenidas a partir del género adquisitivo *(ktetiké)*, mientras que la última procederá del género productivo, creador *(poietiké)*. Pues bien, para poder llevar a cabo tal cambio es necesario primero admitir la existencia de la técnica imitativa *(mimetiké)*, la cual, por su parte; presupone el "aparecer" *(fainesthai)*, es decir, de alguna manera, el No ser. Esto explica que entre el bloque de las seis primeras y la última y séptima definición se intercale la extensa digresión ontológica (más de treinta páginas del diálogo) acerca de los fundamentos metafísicos del error.

En cualquier caso, es lícito plantear una cuestión de orden general relativa al punto exterior o superficial del diálogo, la caracterización del sofista como personaje de cultura popular ateniense. ¿Por qué se dan siete definiciones del mismo sujeto? ¿Quiere ello decir que sólo una definición es correcta y las restantes, inexactas? ¿Quién es, en fin de cuentas, el sofista?

Se ha pretendido sostener que con estas caracterizaciones con pretensiones de definición se está aludiendo a la misma persona desde diferentes puntos de vista y mediante diversos esbozos. Pero a eso se puede objetar que no le pueden convenir a la vez a la misma persona las definiciones sexta y las restantes. Esto es, la sexta definición es excluyente respecto de las demás. Al presentarlo como purificador

del alma de las opiniones que entraban la ciencia, se está aludiendo históricamente a un personaje muy próximo a Platón: su maestro Sócrates. Mientras que, en las restantes definiciones, especialmente en las que van de la primera a la quinta, la alusión es a los sofistas propiamente dichos, uno o varios. Además, la oposición de la sexta definición con la séptima, en la cual el sofista será caracterizado como un creador de falsas apariencias de sabiduría, imitador del sabio, es una oposición tan acusada que, cuando más, se parecería esa última definición a la que le conviene a Sócrates como el lobo se parece al perro *(231a)*.

Por todas estas razones, es preferible la interpretación[29] que aconseja ver en esta abundancia de definiciones el intento histórico de Platón por captar, agrupadamente, diversos tipos de sofistas, esto es, por trazar con una pintura de conjunto el retrato de la sofística en general. De esta forma, las caracterizaciones uno a la cuatro convienen al tipo de sofista retórico que enseña acerca de materias más o menos abstrusas y que cobra por su enseñanza, tal y como pudieron hacer Protágoras, Gorgias o Hipias. La quinta definición presenta el tipo de sofista disputador (erístico) que lucha más por la lucha misma que por lograr la verdad en la disputación emprendida. Quizás Eutidemo y, desde luego, muchos de los dialécticos y megáricos. La sexta definición, como se ha dicho, conviene al Sócrates platónico como único representante del género. En cuanto a la séptima, vendrá a ser como el compendio de las cinco primeras y debe ser tomada, en realidad, como la auténtica definición, pues no caracteriza a ningún personaje en particular, sino que presenta la característica esencial de los sofistas a los ojos de Platón, que consiste en imitar la sabiduría por no concentrarse en los único objetos —las Ideas— capaces de asegurar la verdad; se mantienen, por el contrario, en sus copias o imágenes, las cuales apenas sirven para presentar un remedo de ciencia.

Pese a que esta última definición resume a las anteriores (con excepción de la sexta), hay que señalar que entre el grupo de las primeras y la séptima hay una falla en el terreno lógico. Platón constata, en efecto, que con las primeras caracterizaciones no ha

29. Cf. F. M. Cornford, *Plato's theory of knowledge*, London, 1935, p. 173.

logrado unificar en un concepto los rasgos esenciales del sofista:

> "¿No te das cuenta de que cuando alguien aparece como conocedor de muchas cosas, aunque se la designe con el nombre de una sola técnica, tal apariencia no es nada sano, pues es evidente que, a quien tal le pasa respecto de una técnica, no es capaz de observar desde ésta el centro en el que convergen todos aquellos conocimientos, por lo que se denomina con muchos nombres a quien posee esos conocimientos, en lugar de hacerlo con uno solo?" (*232a*).

Es evidente que ese nombre unificador lo va a proporcionar la séptima definición. Sin embargo, para llegar a este punto le será necesario a Platón mostrar que es posible el error, lo cual le obligará, de rechazo, a demostrar primero que existe el No ser. Parte para ello de la quinta caracterización del sofista. Ahora bien, ¿cómo se puede llegar al No ser desde una descripción moral en la que el sofista es presentado como un disputador?

Los pasos que da Platón para plantear el derecho al examen de la cuestión del error son lógicos y precisos como lo exige el método de divisiones dicotómicas con el que lleva a cabo las caracterizaciones que le permitirán, a la larga, capturar el personaje buscado. Se había partido, ciertamente, de la técnica adquisitiva, la cual se repartía entre las que se logran por cambio y las que se obtienen por captura; a su vez, esta última se subdivide en captura por oposición, por lucha *(agonistiké)* y captura por caza *(thereutiké)*; trabaja Platón con la primera para establecer la quinta definición y su trabajo consistirá, como es de rigor en el método utilizado, en dividir los géneros que se van presentando *(225a* ss). De tal manera, que la lucha o combate se bifurca en rivalidad o combate de emulación *(hamilletikón)* y en combate propiamente tal *(maquetikón)*; éste vuelve a dividirse en combate de violencia *(biastikón)* y en controversia o disputación *(amfisbetetikón)*,[30] nueva dicotomía sobre la "controversia": que lo será por vía judicial, de disputación forense *(dikanikón)* o por recurso contradictorio, por contradicción *(antilogikón)*. El sofista es, pues, un contradictor, un confutador, alguien que va contra razón *(anti-lógos)* y de lo que se trata ahora es de ver en qué consiste precisamente esa técnica de la contradicción:

---

30. *Amfisbatéo:* 'tirar, ir, saltar cada uno por su lado'.

"(...) Lo propio de la técnica contradictoria ¿no es de creer que sea, en suma, una especie de aptitud, de fuerza *(dynamis)* suficiente para disputar acerca de todo *(peri pánton)*" *(232e)*.

Disputar sobre todas las cosas, razonará de seguida Platón, es saberlo todo, lo cual, a su vez, puede ser comparado a la capacidad que se tenga para producir de todo; no se trata, en este caso, de producir mesas o sillas, sino de una producción imaginativa *(eidolo-poietiké técne)*, bien sea por su capacidad para la copia *(eikastiké)* o por su aptitud para el disimulo, para el simulacro, para el logro de la apariencia *(fantastiké)*. Si el sofista, como omnisciente contradictor, dispone del recurso de la "fantasía", esto es, del manejo irrefrenable de las apariencias, de alguna manera habrá que enfrentarse al problema del No ser:

"Porque mostrar por apariencias *(fainesthai)* y aparentar *(dokein)* sin que ello sea así *(einai me)* y decir cosas que no son verdaderas, todo ello está lleno de dificultad, de embarazo *(aporía)*... porque tal razonamiento se atreve a dar por supuesto *(hypothésthai)*: que existe el No ser *(to me on einai)* ya que de otra manera no se produciría lo falso *(to pseudón)*" *(237a)*.

No será posible, por consiguiente, sostener que el sofista es un "simulador de la realidad" hasta que no se demuestre que, de alguna manera, existe el No ser, pues ello permitirá distinguir lo que es de lo que no es, lo verdadero de lo falso. En efecto: simular, imitar es en cualquier caso producir lo que *no es* real y verdadero haciendo que parezca tal. Este es el punto del diálogo *Sofista* en que se entra en la peligrosa zona metafísica de una tesis hasta entonces vedada a toda incursión ontológica; se trata del atrevimiento a trasgredir la rotunda prohibición parmenídica de trabajar racionalmente con el No ser.[31] ¿Cómo va a lograr Platón trasponer la barrera de esa prohibición? ¿En qué forma le será posible demostrar la existencia del No ser?

---

31. Cf. Parménides, *Poema*, frag. 2: "pues no conocerías lo que no es (...) ni lo expresarías"; frag. 6: "pero lo que no es no existe en absoluto..."; frag. 7: "pues nunca lograrás domeñar a las cosas que no son a que sean, por lo cual habrás de apartar tus pensamientos de esta vía de investigación..."; frag. 8: "de lo que no es no permitiré que hables o que pienses..."

Como señala Platón, todo será cuestión de "poner a prueba", de "explorar", de "atormentar" *(basanízo)* la tesis *(lógos)* del padre Parménides para que atestigüe *(martyréo)* acerca de tan importante punto. Se pretende arrancar de la propia posición parmenídica el testimonio que implícitamente contiene acerca de la imposibilidad de manejar racionalmente un tipo de No ser, el *absoluto* No ser *(to medamós on)*:

> "(. . .) pues esto es algo evidente: que a ninguna de las cosas que son se le aplicará el No ser" *(237c)*.

Se confirma, en consecuencia, la tesis parmenídica siempre que se trate del concepto absoluto de No ser, acerca de cuya irracionalidad no hay duda alguna:

> "Habremos de poner a prueba la tesis del padre Parménides y establecer por fuerza que, de alguna manera, en cierta forma *(katá ti)* el No ser es y, a la inversa, que el Ser de algún modo *(pe)* no es" *(241d)*.

La insistencia de Platón se encuentra justificada por razones que trascienden el motivo material del diálogo en cuestión. No es únicamente la captura por definición lógica del sofista lo que le impulsa a revisar en sus últimos fundamentos las posiciones ontológicas del eleatismo; es que se ha dado cuenta de que, si no se establece de alguna manera una relación entre Ser y No ser, esto es, entre dos realidades superiores, se arruina toda posibilidad de conocimiento y aun de discurso:

> "(. . .) Porque si no refutamos esto [la tesis de Parménides] ni lo ponemos a prueba, difícilmente llegará alguien a hablar de falsos razonamientos u opiniones, de imágenes *(eídola)*, copias *(eikóna)*, de imitaciones *(mimémata)* o apariencias *(fantásmata)* o de las técnicas que de tales cosas se ocupan, sin sostener sobre aquello contradicción *(enantía)* necesariamente absurda" *(241e)*.

Sigue en pie la tesis sostenida en *Parménides:* mientras se persista en la negación de las Ideas, no hay ciencia. Pero para poder sostener la existencia de aquellas realidades suprasensibles habrá que ponerlas en relación a unas con otras. Pues, en efecto, ¿qué había hecho el eleatismo a este respecto? No otra cosa sino aislar a las

Ideas entre sí en su forma extrema de expresión metafísica. La ontología parmenídica es la platónica llevada al límite: una sola Idea (la de Ser) para explicar todo. Platón había comenzado por formular la hipótesis de unas entidades separadas de lo sensible y distintas entre sí; su pluralismo enmienda la plana al eleatismo en lo cuantitativo, pero deja intacta la posición parmenídica en lo cualitativo, ya que sigue considerando a cada una de las Ideas de la misma manera como Parménides y sus seguidores consideraban al Ser: plena y totalmente aislado de todo lo demás. Esa incomunicación de las Ideas, que en Parménides se hace extrema al tratarse de una sola, impedirá, en ambos casos, tanto el pensamiento como la predicación lógica, esto es, en definitiva, el lenguaje. No es tan fácil verlo así en el caso de Parménides, ya que éste cuida muy bien de postular la tesis de una identificación total entre pensamiento y ser, pero no pasa de ser una petición no demostrada, ya que en la práctica todos los eleatas, salvo Meliso de Samos, desembocan en un irracionalismo. Zenón, en forma indirecta, al demostrar que no hay posibilidad de expresión ni de conocimiento mediante las tesis pluralistas, pero sin que esto signifique que se alcancen el discurso y la comprensión con la posición parmenídica, la cual sólo queda demostrada en forma lógica, por el recurso de tercero excluido. Y los dialécticos postzenonianos llegan a tal capacidad de irracionalidad que algunos, como se ha indicado, se cortan la posibilidad misma del habla al negar toda predicación. Si Meliso se salva del irracionalismo se debe a que traiciona, en alguna forma, el postulado esencial parmenídico respecto al No ser y comienza a predicar del Ser cosas que no son él, tales como la salud. Pero es el caso aislado que confirma la regla irracionalista del eleatismo. En efecto, de acuerdo con las doctrinas parmenídicas, si *lo que es* no puede ser conocido o expresable sino en sí mismo, toda la capacidad racional del hombre queda reducida a puras tautologías, es decir, a expresiones lógicamente seguras, pero vacías de contenido: lo que es, es; lo que no es no es:

A=A; No A=No A. O en el caso de Platón: lo que es bello, es bello; lo que es justo, es justo; f(x)=f(x). Ciertamente, que ya en la forma en que Platón enuncia las Ideas, aun en su misma fase acrítica, ha efectuado un avance respecto a Parménides, pues ha supuesto la posibilidad de *una* comunicación: la del Ser con cada

una de las Ideas originales del pensamiento platónico. Decir, en efecto, que *lo bello es*, aunque sea para duplicarlo por tautología, es poner en relación a "belleza" con "ser", tomando lógicamente a una de ellas (Ser) como función de la otra, que pasa a ser su argumento o predicado. Ahora bien, en primer lugar, al proceder así Platón ha dado un paso inseguro, pues supone, pero no demuestra, tal relación. Por otra parte, aun sigue encerrado en los estrechos límites de un monadismo de las Ideas, tal y como se ha puesto de manifiesto en *Parménides*. Será necesario romper el doble aislamiento, parmenídico y platónico, esto es, tanto del Ser respecto de lo demás, como de las Ideas entre sí. Le será menester a Platón demostrar la posibilidad de comunicación entre Ser y otras Ideas para poder seguir trabajando con éstas sin ser acusado por cualquier parmenídico (y no todos lo eran necesariamente de la Escuela Eleática) de anticientífico por mezclar el Ser con aquello que no admite su mezcla. Un grupo de Ideas, entre las cuales necesariamente la de Ser, se relacionará íntimamente entre sí por un procedimiento racional y demostrativo que puede ser considerado, sin demasiada exageración, como pleno recurso deductivo. ¿Cómo llega a esto Platón? Esto es, ¿cómo se logra la comunicación de las Ideas, pedida desde la crisis de las mismas en *Parménides?*

Al igual que en *República*, cuando fue necesario dar el largo rodeo de fundar un Estado para determinar la virtud del hombre a través de la justicia colectiva, también aquí habrá que recorrer un largo camino para establecer la necesidad de un No ser relativo. Si el rodeo de *República* fue de naturaleza política, el de *Sofista* será de índole histórica. Se embarca, en efecto, Platón en la revisión de las anteriores posiciones filosóficas para llegar a demostrar previamente tres cosas; primero, que no hay acuerdo respecto de la unidad o pluralidad de la realidad *(242c-245e)*; segundo, que tampoco lo hay acerca de la naturaleza inmóvil o dinámica de esa realidad *(245e-250c)*. Y, por último, como consecuencia obligada de los anteriores hallazgos: que el Ser, la realidad, es tan aporético, tan embarazoso y difícil en su tratamiento como el No ser *(250e)*, y aún más si se quiere. Con lo cual no hay para poder sostener, como quería Parménides, que el No ser debe quedar excluido del orden del pensamiento por imposibilidad de conocerlo y hablar de él. Si tal se

hace, otro tanto deberá hacerse con el Ser, según demuestra Platón por vía de recopilación histórica de las dificultades innúmeras relativas a la realidad. Es decir: o se salvan juntos o se condenan juntos. Y salvarse juntos significa, en definitiva, ponerse en relación uno con otro, permitir la recíproca comunicación, y la de ambos con las otras Ideas utilizadas en la recopilación de sus vicisitudes históricas, a saber, las Ideas de unidad y pluralidad y de reposo y movimiento.

Hay que subrayar que el procedimiento que sigue Platón para establecer la necesidad de poner en comunicación a las Ideas es de tipo histórico; de esta manera, la fundamentación metodológica de su demostración de la interrelación de las Ideas se lleva a cabo por recurso al cuerpo de doctrinas filosóficas precedentes. Se adelanta así Platón a Aristóteles e inaugura, de hecho, la era de la consideración histórica de la filosofía, del historicismo filosófico.

En efecto: Aristóteles recurre en el libro A de su *Metafísica* a la exposición más o menos ordenada de las doctrinas filosóficas conocidas por él para así poner de manifiesto la vigencia de su esquema sobre las cuatro causas. Pero es Platón, en *Sofista,* quien inicia el procedimiento en ocasión de destacar su propio esquema ontológico, a saber, que no es posible trabajar con nociones absolutas sobre la realidad. Ni el monismo ni el pluralismo extremos; ni el materialismo ni el formalismo radicales sirven para dar respuesta a los problemas del conocimiento del hombre y de la racionalidad del universo.

Es imposible pasar por alto uno de los criterios de filosofía de la historia con que Platón revisa las doctrinas precedentes. Se trata del dualismo antagónico que allí introduce entre dos maneras de concebir el mundo: la propia de los "hijos de la tierra" *(spartoi kai autócthones:* sembrados y nacidos allí) y la perteneciente a los "amigos de las Ideas" *(eidón filoi).* De acuerdo con la caracterización platónica de ambos grupos,[32] no resulta forzado traducirlos al vocabulario contemporáneo por las expresiones equivalentes: "materialistas" e "idealistas". Pues bien, para Platón: "entre ambos se libra siempre (...) una batalla interminable" *(245c),* lo que equivale a demostrar por vez primera en la historia de la filosofía

32. Cf. *245e-247c.*

occidental la oposición absoluta entre materialismo e idealismo, que con el tiempo vendrá a ser el criterio histórico fundamental del marxismo.[33]

El resultado de la investigación histórica que lleva a cabo Platón, armado de este esquema interpretativo dualista, se refleja en el resumen que hace al término de sus pesquisas:

> "Expongamos entonces aquí esta dificultad y, puesto que tanto el Ser como el No ser participan igualmente de ella, albergaremos entonces la esperanza de que, así como uno de ellos se nos muestre de oscuro o de claro, así también se nos mostrará el otro. Y si es imposible captar, ver *(idein)* a ninguno de los dos, al menos haremos avanzar el razonamiento acerca de ambos por aquellos caminos que resulten ser más decorosos" *(250e-251a)*.

En otras palabras: ni el Ser ni el No ser, en forma aislada, arrojan resultados positivos; será menester estudiarlos en conjunto para poder adelantar la investigación. ¿En qué forma se cumplirá este programa de trabajo?

Para lograrlo, se plantea el filósofo de una vez el problema de la comunicación *(koinonía)*[34] de las Ideas entre sí:

> "¿No podemos aplicar al Ser, a la realidad *(usía)* ni el movimiento *(kínesis)* ni el reposo *(stásis)* ni ninguna otra Idea a nada, y las hemos de considerar a todas en nuestros razonamientos como incapaces de mezclarse y de participar entre sí? ¿O unimos a todas en lo mismo como capaces de combinarse entre sí? ¿O unas sí y otras no?" *(251d)*.

El planteamiento así enunciado admite la triple posibilidad de una carencia absoluta de relación (primera pregunta); de una comunicación total (segunda pregunta) o de una comunicación parcial (sentido de la tercera cuestión). De inmediato *(252a)*, se rechaza la posibilidad de una carencia total de comunicación, pues en tal caso, todo quedaría destruido ya que si ni reposo ni movimiento se rela-

---

33. Cf. F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, cap. II: "Idealismo y materialismo".
34. No es la única voz empleada aquí por Platón para designar el concepto de "participación". Entre otras, usa también: *prosáptein;* unir, atribuir, conectar; *symmígnymi:* mezclarse, juntarse; *synáguein:* aproximar, unir; *syntíthemi:* reunir, juntar; *synarmózo:* adaptar, poner de acuerdo, y las conocidas: *metalambánein* y *metéquein*.

cionan con Ser, no existen y no hay universo ni interpretación del mismo, en ningún sentido. Tampoco se admite la posibilidad de una comunicación total, por reducción al absurdo:

> "El propio movimiento reposaría por completo y, a su vez, el reposo mismo se movería, si se añadieran el uno al otro" *(252d)*

Sólo queda, en consecuencia, como practicable la tercera posibilidad apuntada: "que unas (Ideas) consientan y otras no en mezclarse" *(252e)*. Porque, como agregará Platón para mejor reforzar su fundamentación de la participación, en esto pasa lo que con las letras o con los sonidos: no todos son susceptibles de comunicación absoluta; unos se combinan entre sí y el resultado es producto de una ciencia, la gramática para la letras y la música en el caso de los sonidos. ¿Por qué no habría de ser lo mismo en el problema de la relación de las Ideas?:

> "Una vez que convinimos en que los géneros [*guéne;* sinónimo total de Ideas] participan entre sí igualmente de la posibilidad de reunirse, ¿no será necesario una determinada ciencia *(epistéme tis)* para guiarse a través de los razonamientos y mostrar rectamente cuáles géneros concuerdan entre sí y cuáles no se resisten?" *(253b)*.

A la ciencia que así proceda, es decir, a aquella disciplina que regule las relaciones entre las Ideas, la denomina Platón la "ciencia dialéctica" *(dialektiké epistéme)* y la caracteriza como la "ciencia máxima" *(meguisse epistéme)* y la "ciencia de los hombres libres" *(ton eleuthéron epistéme)*. Trata de las Ideas en su fase comunicativa y permite a quien la maneja, que es siempre el auténtico filósofo,

> "percibir suficientemente una Idea que se extiende por doquiera, a través de muchas, cada una de las cuales permanece aparte *(coris)*; muchas, diferentes entre sí, abrazadas por una desde afuera; de nuevo, una, reunida en unidad a través de muchos conjuntos *(hóloi)*, y muchas, por todas partes, distintas *(coris)* y determinadas *(diorisménai)*" *(253d)*.

Con una ciencia semejante, y de acuerdo al programa trazado, la tarea superior del filósofo consistirá en seleccionar aquellas Ideas que se prestan a comunicación y proceder, en consecuencia, al descubrimiento de sus relaciones. Es decir, se opera con los principios supremos, por lo cual ha de ser considerada la "ciencia dialéctica"

platónica como la expresión de la filosofía primaria" *(próte filosofía)* o radical; en una palabra: la *metafísica*.[35]

Una vez caracterizada la ciencia, expuestos los principios generales de su funcionamiento y determinados los objetos sobre los que aquélla versa, todo será cuestión de aplicarla al caso concreto de las relaciones existentes entre ciertas Ideas:

> "Puesto que estamos de acuerdo en que, de entre los géneros, algunos se prestan a comunicarse mutuamente y otros no, unos se comunican con pocos y otros, con muchos; a algunos nada les impide comunicarse con todos a través de todo, lo que hay que hacer ahora es dejarnos llevar por esta tesis *(lógos)* e investigar, no acerca de todas las Ideas, para que no nos desconcertemos en la pluralidad, sino tomando algunas de las que se denominan mayores *(meguîstai)*... Ahora bien, entre los géneros, aquellos que veníamos discutiendo —el propio Ser *(to on autón)*, el reposo y el movimiento— son muy importantes" *(254b-d)*.

El trabajo de relacionar a las Ideas comienza, pues, con las tres indicadas: *ser, reposo* y *movimiento*, pero no se limitará sólo a éstas, ya que una vez que demuestren su capacidad de intercomunicación, se procederá a hacer lo mismo con las Ideas de identidad *(tautón)* y diferencia *(tháteron)* para llegar finalmente a relacionarlas a todas con la de *No ser*, objetivo inmediato del diálogo, a fin de poder establecer la posibilidad del error en los razonamientos y discursos. ¿Cómo se lleva a cabo la demostración de esas relaciones?

En primer lugar, se hace ver que *reposo* y *movimiento* no se relacionan entre sí por excluyentes, pero sí lo hacen con una tercera Idea que las reúne, la Idea de *ser*, pues tanto uno como otro *son*. Pero sucede, además, que cada una de estas tres Ideas es diferente *(héteron)* de las otras dos e *idéntica (tautón)* a sí misma; luego: se comunican también con las Ideas respectivas de diferencia (o *alteridad)* e identidad. A su vez, éstas son Ideas propias y no fundidas en las tres anteriores, pues si *identidad* y *diferencia* se redujeran a *reposo* y *movimiento*, se produciría una flagrante contradicción entre estas últimas Ideas, previamente rechazada, esto es, la reducción de *reposo* a *movimiento* a través de la identificación

35. Las principales indicaciones platónicas acerca de la función y método propios de la ciencia dialéctica, aparte de lo aquí señalado, se encuentran en *Fedro*, 265d; *Político*, 248e ss. y *Filebo*, 16c ss.

de ambas. Cada una de estas Ideas es, pues, idéntica a sí misma, pero distinta de otra. Tampoco puede confundirse la *identidad* con el *ser*, que si así fuera, de nuevo se presentaría aquella radical contradicción entre reposo y movimiento al participar cada uno de ellos plenamente de un ser que, por fundirse a su vez en identidad, confundiría a ambos. En consecuencia, *identidad* es una cuarta Idea que se agrega al grupo de aquellas tres primeras, ya debidamente relacionadas. ¿Qué sucede con la Idea de diferencia?

Obsérvese —exigirá Platón *(255c* ss.)— que "de los seres *(ton ónton)*, unos se dicen *(léguesthai)* en sí y por sí *(autá kath'autá)*, mientras que otros se dicen siempre respecto de algo *(pros álla)"*. Tal distinción, que bien pudiera traducirse por "absolutamente" y "relativamente" en cada caso, le va a permitir a Platón no confundir la Idea de *ser* con la de *diferencia*, puesto que la primera posee las dos notas de predicación señaladas (se dice en sí y respecto de otro), mientras que la segunda siempre se dice respecto de algo. Si así no fuera, "algunas veces, algún otro de los otros no sería en relación a otro" *(255d)*. Esto es, que *ser, reposo, movimiento* e *identidad* son lo que son respecto de sí mismos y distintos (otra cosa) respecto de los otros, mientras que *diferencia* es siempre lo que es respecto de los demás. Trátase, pues, de una nueva Idea que se añade a las ya relacionadas precedentemente.

Una vez establecidas las diferencias y relaciones entre las Ideas de *ser, reposo, movimiento, identidad* y *diferencia*, no va a ser difícil obtener la Idea de *No ser*. Bastará para ello con seleccionar una de las Ideas ya relacionadas —la de *movimiento*, por ejemplo— y afirmar con toda exactitud: primero, que *movimiento* es diferente a *ser;* segundo, que *movimiento* es *no ser*, porque al participar de la Idea de ser *es* (movimiento), pero al diferenciarse de la Idea de ser *no es* (ser). *Es* lo que en tanto Idea propia es y *no es* en tanto que es una Idea diferente:

> Es entonces necesario que el No ser *(to me on)* exista en el movimiento y en todos los géneros. Porque en todos los géneros la naturaleza de lo diferente *(he tháteru fysis)*, al hacer que cada uno de ellos sea distinto al Ser, produce el No ser (...) En torno a cada una de las Ideas hay, pues, multiplicidad de Ser *(poly to on)* e infinita cantidad de No ser *(pléthei to me on)*" *(256d-e)*.

La Idea de No ser así obtenida y relacionada con las demás señala, en sustancia, el carácter individual de cada Idea; cada una de ellas, por lo mismo, *no es* otra, por más que *sea* lo que ella misma es. El tipo de No ser cuya existencia, por consiguiente, demuestra Platón no es algo "contrario", "opuesto" *(enantíon)* al Ser, sino únicamente algo "diferente" *(héteron)* del Ser. ¿Qué se quiere decir con esto?

Ni más ni menos que Platón está trabajando con el concepto *relativo* de No ser; en relación a cada cosa, las otras no son lo que aquélla es. Se adelanta de esta forma Platón al aforismo spinoziano que declarará, por la misma razón, que "toda determinación es negación", con la diferencia de que para Spinoza esa negación es tan sólo de índole lógica, mientras que para el filósofo ateniense tendrá carácter metafísico, esto es, existente como Idea. Esa misma existencia de cada una de las Ideas exige la existencia de la Idea de No ser, para así impedir la fusión de todas en una unidad lógica indiferenciada. Y precisamente lo que las diferencia es la Idea de No ser en tanto expresión de una relación entre las distintas realidades. Queda así consumado el parricidio contra las tesis tradicionales del parmenidismo: "el No ser posee firmemente su propia naturaleza *(auté fysis)" (258b)*. Y lo que es más importante para la constitución de la metafísica platónica y liquidación de parte de las dificultades surgidas con la teoría de las Ideas: sucede que éstas pueden ser conocidas y captadas racionalmente desde el momento en que ha quedado plenamente demostrado que "se combinan entre sí" *(symeignytai allélois, 259a)*.

La formación de la metafísica platónica —esto es, la ciencia dialéctica— ha sido posible mediante la confirmación de la teoría de las Ideas a través del sistema lógico de sus relaciones. Pero aún queda por resolver parte de los problemas abiertos por el empleo de aquella teoría, ya que todavía no se ha indicado cuáles son las relaciones existentes entre Ideas y mundo sensible. Para hacerlo, necesita explicar Platón cómo se forma el Mundo, es decir, elaborar la cosmogonía del diálogo *Timeo*.

VIII

LA FORMACIÓN DEL UNIVERSO

"Descubrir al creador y padre de todo esto es una verdadera empresa y, una vez descubierto, es imposible decírselo a todos".
Timeo, 28c

La aplicación cosmogónica de la teoría de las Ideas

Los escritos tardíos de Platón confirman su vocación antropológica. En el *Político,* que forma parte de la trilogía incompleta *Sofista, Político* y *Filósofo,*[1] se busca a través de la definición del personaje que da nombre al diálogo, el sentido de la ciencia propia de las acciones sociales, a la que se conceptúa de "arte (técnica) real" *(basiliké técne). Filebo,* por su parte, retorna el viejo tema ético del bien en su disyuntiva más acuciante: ¿placer *(hedoné)* o raciocinio, sabiduría *(frónesis)?* En *Leyes,* vuelve Platón al esquema teórico de *República:* "construyamos con el pensamiento *(to lógo)* un Estado, como si lo fundásemos desde sus orígenes *(ex arqués)...*" *(702d)* y, en un esfuerzo de monumental producción (doce libros; más de trece mil líneas: dos mil y pico más que *República),* planifica al detalle el Estado teórico imaginado, desde el emplazamiento de la ciudad hasta los funerales, la reglamentación sobre venenos y las faltas de los funcionarios públicos.

En cuanto a *Timeo,* que según todas las apariencias expresa el resultado de una investigación física, no hay que olvidar que es el

1. Falta o no fue escrito el *Filósofo.*

primer capítulo conservado de lo que iba a ser una gran trilogía, cuyo plan general era, de nuevo, construir el modelo de Estado perfecto suponiendo que las cosas morales e históricas se hubieran desarrollado conforme a razón. Si tal se quiere, hay que arrancar de lejos: descripción de la formación, constitución y esencia del mundo natural, sobre el cual no extiende Platón la exigencia de un desarrollo racional, pues no tendría sentido, ya que en la naturaleza no hay lugar para las variaciones irracionales, propias del orden humano, y por actuar esa misma naturaleza según el modelo directo de las Ideas durante la génesis del mundo. *Timeo* es, pues, la exposición detallada de la historia del universo en su formación racional o cosmogonía. A ella debería haber seguido el diálogo *Critias*, que sólo se ha conservado incompleto, y en el cual se tenía que haber trazado la historia ideal de las sociedades humanas de acuerdo al modelo realizado antiguamente en Atenas. Por último, *Hermócrates* (inexistente) hubiera completado el cuadro someramente descrito en *Critias*, de acuerdo al gran diseño trazado al principio de la trilogía:

> "...Timeo, el mejor astrónomo de todos nosotros, y quien ha realizado los mayores esfuerzos por penetrar, por ver *(eidénai)* en la naturaleza de todas las cosas, hablará el primero, comenzando con el origen del mundo *(tu kósmu guénesis)* para terminar en la naturaleza del hombre..." *(27a)*.

El tema político se encuentra tan presente en la memoria de Platón que las primeras palabras del *Timeo* están dedicadas a evocar las principales nociones políticas de *República*, como si se tratase de un asunto que se debatía a menudo en el círculo filosófico de la Academia.[2]

La conexión con los problemas del hombre, tanto individuales como genéricos o políticos, no ha de ser interpretada únicamente como muestra de la obsesión platónica por hacer que su filosofía siguiera fiel al postulado socrático: "ciencia propia del hombre". Debe tomarse también como la guía más segura para comprender el sentido de esa filosofía a través de su formación y desarrollo; cuando Platón acude a la teoría de las Ideas como hipótesis de

2. Cf. *17c-19a*.

trabajo lo hace porque, por ejemplo, necesita sostener la tesis de los filósofos-gobernantes y, para ello, precisa de una caracterización científica del filósofo. De igual manera, en el momento en que vuelve a querer trazar el cuadro de la vida ciudadana y para mejor pintarlo, arranca del trasfondo del origen del mundo, manejará nuevamente las Ideas, ahora en una fase avanzada, la de su aplicación a lo sensible. La cosmogonía enlaza, por consiguiente, los dos grandes temas de la filosofía platónica; en la unidad de la constitución del mundo físico, se aúnan la política y la metafísica, el Estado y la teoría de las Ideas.

Desde el punto de vista de las preocupaciones antropológicas, el *Timeo* contiene más de lo que se podría suponer si tan sólo se reparase en su aspecto cosmológico; de hecho, la cosmogonía allí construida se expresa en no más de veinte páginas[3] de las setenta y pico que forman la obra; la naturaleza humana es tratada en todo detalle, desde la génesis del alma hasta la fisiología, la anatomía aun la patología del hombre. Tan prolija descripción está presidida por una idea central: existe una comunidad de origen y principio entre el hombre y la naturaleza, pues ambos pertenecen a la misma realidad orgánica (el universo) y han sido hechos de acuerdo a similares proporciones:

> "...con todo aquello en desorden, el dios insertó proporciones *(symmetriai)* en cada cosa respecto de sí y respecto de las demás; esas simetrías eran tan abundantes como fue posible y se encontraban en las cosas ajustadas según proporción *(análoga)* y medida común *(symmetra)*... todas esas partes primero fueron ordenadas y luego se constituyó con ellas ese todo *(pan)*, viviente único *(zôon hen)*, que contiene en sí mismo a todos los vivientes, mortales e inmortales..." *(69b-c):*

Platón no hace con ello sino mantener una de las constantes culturales del mundo antiguo: la identificación hombre-naturaleza en lo que técnicamente se ha dado en llamar *hilozoísmo* u *organicismo*.[4] Esa visión panorgánica del mundo llegará prácticamente intacta hasta el Renacimiento y en forma larvada y anacrónica hasta nuestros días, a través de supersticiones y sectas seudocultas, como Rosacruces y

3. *27c-41e.*
4. Cf. Collingwood, *op. cit.,* Introd., 2.

otros. La íntima relación del microcosmos y el macrocosmos presenta al hombre como reflejo del universo y a éste como cuadro orgánico animado que amplía a aquél. Pero aquí, una vez más, hay que percatarse de que esa relación hombre-cosmos sólo es posible en Platón por la existencia de un agente de enlace que asegure las relaciones entre ambos órdenes. ¿A través de qué se identifican la naturaleza humana y la naturaleza en general? ¿Cómo se explica la interacción hombre-universo en la filosofía platónica?

La razón última de esa identificación se encuentra en las Ideas. Comoquiera que éstas constituyen el modelo superior a partir del cual todo se produce, no es de extrañar que las copias se parezcan entre sí, por muchas diferencias cuantitativas y morfológicas que presenten. La teoría de las Ideas domina, por lo tanto, la escena del *Timeo* donde sigue operando como el sistema referencial de todos los temas de la investigación platónica, sean éstos morales, naturales o sociales. Pero sucede que al ser referidos a las Ideas los problemas relativos a la formación del mundo en general *(kósmos)*, cierra Platón el ciclo de dificultades metafísicas que se abriera durante el proceso autocrítico del *Parménides*. ¿De qué manera se relacionan, entonces, las Ideas con el mundo sensible?

Para explicarlo, se parte de una premisa característica de la metafísica platónica: el mundo sensible ha sido hecho a imagen de un modelo *(parádeigma)*.[5] ¿Qué significa esto? Sencillamente, que se está aceptando una de las soluciones propuestas por el joven Sócrates cuando el implacable Parménides lo asaeteaba a críticas y mordacidades por su ingenua y desorganizada defensa de las Ideas.[6] El modelo que se ofrece para la explicación de las relaciones Idea-mundo, equivale a una solución trascendentista en cuanto a la regulación de las mismas. Si las Ideas son el original sobre el que se copia lo natural, ninguna duda queda acerca de la separación entre ambos planos. ¿Por qué, entonces, volver a caer en lo que ya fuera criticado por Parménides, en el diálogo homónimo, en forma tal que se impedía su utilización como recurso precisamente trascendente? Por dos razones de peso. En primer lugar, porque entre aquella autocrítica y esta aplicación de las Ideas, media la solución a uno

5. Cf. *28a* ss.
6. Cf. *Parménides*, 132c ss. y p. 98 *supra*.

de los mayores problemas presentado por la teoría metafísica, el relativo a sus propias relaciones internas; una vez que, a partir de *Sofista,* se ha establecido la realidad de un conjunto de relaciones entre las Ideas,[7] pueden éstas ser presentadas como un sistema organizado (modelo) con el cual trabajar sin temor a un atomismo ontológico que, a su vez, degenerase en un relativismo gnoseológico, en el mejor de los casos. Sucede, además, que el remoto modelo del sistema de Ideas sobre el que Platón realizará la explicación de la génesis del mundo, va a contar con un agente de enlace o auxiliar de relaciones, en la figura semimítica del "obrero popular" *(demiurgós).*[8] Con esto se evita, o al menos, se mitiga, aquella trascendencia absoluta, implícita en la solución paradigmática. Se abre, sin embargo, una nueva fuente de problemas metafísicos por el recurso *ad hoc* de un intermediario.[9]

De acuerdo al esquema del *paradigma* va a procederse con la explicación de la formación del mundo. Ahora bien, se pueden concebir dos tipos de modelo, uno que existe siempre *(to on aeí)* y no deviene jamás *(guénesin uk écon),* aprehensible por la intuición *(noésis)* y la razón *(lógos),* pues es siempre idéntico *(aei tautá on),* y otro, que si se hablase con propiedad, no debería ser considerado como modelo. ya que no posee verdadera existencia *(óntos udépote on),* pues nace *(guignómenon)* y muere *(apollymenon)* y es captado por la opinión conforme a irracional percepción *(dóxa met'aisthéseos alógu).* El primer modelo es el real, esto es, representa a las Ideas, a lo que es siempre idéntico a sí, inmutable e imperecedero, y va a funcionar como causa *(aitía)* generadora del universo:

> "Todo lo que nace se engendra necesariamente por alguna causa *(hyp'aitíu tinós),* pues es imposible que algo tenga su génesis fuera de una causa" *(28a).*

---

7. Cf. *Polít.,* 283b ss. y *Filebo,* 23c ss. para una ampliación de las interrelaciones de las Ideas.
8. No se presenta únicamente en *Timeo.* En *Rep.,* 507c y 530a, hay referencias, respectivamente, a un "obrero de las percepciones" *(aisthéseon demiurgós)* y a un "obrero del cielo" *(uranú d.); en Sofista,* 265c, se habla de la "obra del dios" *(theú demiurgúntos)* y en *Político,* 270a, se habla del "obrero" del mundo.
9. Problemas que se agudizarán en la filosofía neoplatónica (Plotino), especialmente aficionada a la utilización abundante de los "intermediarios". Cf. *Enéadas,* II, 9; V, 1, y los conceptos de "procesión" *(proódos)* y "eón", "duración" *(aión)* en las filosofías neoplatónicas y gnósticas.

El modelo del que se tomarán, por así expresarlo, las medidas para hacer el mundo, forma un complejo de Ideas, de acuerdo con el principio general establecido en *Sofista* que asegura la interrelación de aquéllas. ¿Qué Ideas contiene el modelo original del que se servirá el *demiurgo* para construir el universo?

> "...Pensó [el dios] que este mundo debería poseer todas aquellas Ideas que la inteligencia *(nus)* discierne como contenidas en lo que es viviente [*ho éstin zóon;* el Modelo], las cuales son cuatro: una es el género *(guénos)* de los dioses celestiales; otra, el género alado *(ptenón)* que camina por el aire *(aeropóron)*; la tercera, la Idea de lo acuático *(énydron eídos)* y la cuarta, la de lo pedestre *(pezón)* y terrestre *(quersaión)*" *(39e)*.

En cuanto a la razón por la cual el universo ha sido engendrado por la causa del modelo eterno es en parte ética y en parte estética:

> "Hay que indagar acerca de esto [origen del mundo] a partir de qué modelo ha sido realizado; si a partir del que es idéntico y como uniforme *(hosautós)* o a partir del engendrado *(guegónis)*. Ahora bien, si este mundo es bello *(kalós)* y el que lo ha construido, el obrero *(demiurgós)* es bueno *(agathós)*, resulta evidente que ha tenido que fijarse en el modelo eterno *(to aídion)*... pues aquél [el mundo] es el más bello de los engendrados y éste [el obrero] la mejor *(áristos)* de las causas..." *(28c-29a)*.

Que éste sea el más hermoso de todos los mundos no es tan sólo una expresión de optimismo ciego de tipo leibniziano, sino el efecto semántico de la concepción griega del universo. "Cosmos",[10] en efecto, significa en primer lugar, 'belleza', 'adorno', 'arreglo', 'orden', 'bienestar' y, en segunda instancia, sólo a partir de los pitagóricos, 'mundo', sobreentendiéndose: 'orden del mundo'. El universo griego era entendido, en su misma voz expresiva, como un arreglo de todas las cosas y un arreglo ordenado y nítido. No es de extrañar, por consiguiente, que este mundo exija un modelo perfecto, como lo es el sistema de las Ideas. Pero hay que atender, además, al hecho significativo de la calificación estético-moral del universo platónico;

10. De la raíz *ked-*, orden, en el doble sentido de impartirla (cf. latín, *censeo*, 'apreciar', 'juzgar') y de lo impartido, lo establecido: el orden. Por otra parte, el *mundus* latino no es sino un típico calco lingüístico sobre el *kósmos* griego, pues *mundus* significaba primariamente 'limpio', 'aseado'.

si, ciertamente, el mundo es aquello que ya posee un orden y ha sido engendrado a partir del orden mismo, de la belleza y de lo perfecto, se está insinuando de alguna manera una contraposición entre un primer momento de desorden y un segundo, engendrado y constituido, del orden del mundo. Habrá una diferencia que registrar y explicar entre lo *in-mundo*, por desordenado y feo, y el *mundo*, expresión de la belleza y el arreglo. Esa separación entre ambos niveles servirá para justificar aún más la presencia de un agente intermedio; entre el caos primigenio y el establecimiento del orden cósmico, será preciso situar a un ente *ordenador* que explique a satisfacción el paso de una a otra situación. Tal será la tarea del "artesano", del "obrero", del "demiurgo". Sin embargo, ¿por qué hay que emplear a un agente creador en la labor de constitución del universo?

Antes se dieron las razones de lógica interna por las cuales la metafísica platónica exige la figura intermedia que establezca la necesaria relación entre las Ideas, separadas de lo engendrado, y aquello de lo cual están separadas. Pero hay que partir, antes que nada, de la propia razón expositiva que presenta Platón en *Timeo*. En sustancia, el razonamiento platónico es como sigue: todo lo que surge, lo que se engendra, precisa de una causa; luego, es necesario un agente causal que produzca el universo engendrado. No es posible comprender el sentido y precisión del razonamiento anterior si no se efectúa, también en este caso, el análisis de la palabra "causa", aun en forma elemental. De lo contrario, se corre el riesgo de no entender aquel argumento o de interpretarlo mal y anacrónicamente.[11]

La *causa* griega *(aitía)* remite, en su significación inmediata, al "autor de un acto", al "responsable", al "culpable", al "acusado" *(aítios)*; por ser un término cuya significación abstracta es inestable y evoca de suyo el sujeto concreto *(demiurgós)* de la acción *(érgon)*, resulta ser una causa que acusa a alguien. Por el nacimiento del mundo, cuya causa es necesaria, como se ha establecido, alguien es responsable. Este y no otro es el sentido de la argumentación platónica y lo que explica que, una vez introducida la noción de

11. Como le pasa a Collingwood, *op. cit.*, p. 93, donde hace la crítica del argumento según cánones kantianos.

"causa", se pase sin más a hablar del "artesano".[12] Ahora bien, si es cierto que el *demiurgo* es responsable por acusación de la génesis del universo ¿resulta ser él *toda la causa* del engendramiento cósmico?

El demiurgo *obra, trabaja, se esfuerza*[13] en tanto artesano encargado de una tarea que parte de un dato previo, el modelo del mundo. No es, pues, la causa total del universo, aunque sí el responsable de que éste haya sido engendrado. Sólo el modelo no basta; hay que tomarse el trabajo *(érgon)* de fabricar con él el mundo. El demiurgo actúa como un tipo de causa, el agente activo que se toma ese trabajo. Más de un comentarista moderno ha querido ver en el demiurgo la prefiguración y algunos hasta la vera efigie de un Dios único. Sucede, no obstante, que el "obrero" platónico no es Dios, aunque a partir de *28b*, esto es, una vez presentado como tal agente productor, sea denominado por Platón en lo sucesivo "el dios" *(ho theós)*. Pero, en primer lugar, este dios no es para Platón objeto alguno de culto y esto era lo único que confería religiosidad en la cultura griega; no era asunto de creencias íntimas, sino de rituales exteriorizados de alguna manera. El demiurgo no es elevado al panteón helénico; lo que suele suceder es que se parte de la imagen del Dios hebreo-cristiano como creador del universo y se la superpone al "obrero" platónico para lograr alguna semejanza entre ambas. No es posible, sin embargo, encontrarla ya que el Dios hebreo crea *ex nihilo* y el demiurgo trabaja con un modelo y un material preexistentes. Se encuentra, por otra parte, sometido a la acción de fuerzas impersonales que le obligan y le ayudan a ejecutar su tarea y ésta consiste simplemente en hacer el mundo a partir de un modelo previo y hacerlo en forma ordenada. Esas fuerzas son la "necesidad" *(anágke)* y la inteligencia *(nus)*:

> "Por una mezcla, en efecto, de necesidad e inteligencia ha tenido lugar el nacimiento de este mundo..." *(48a)*.

El demiurgo construye el mundo de acuerdo con este plan

---

12. Cf. *28a* y p. 22 *supra*. Anteriormente, en *Filebo*, 26e, ha manejado Platón el mismo razonamiento: todo lo que nace tiene una causa y ésta es de inmediato identificada con el "creador" *(to poiún)*, diciendo que sólo es el nombre lo que los diferencia.
13. *Demi-urgós* es el artesano, el obrero popular, público, pues *ergásomai* es 'trabajar con esfuerzo' Cf. alemán *wirken* e inglés *to work*, como sus derivados en lenguas modernas.

necesario y racional y pone término a su tarea en un momento dado: una vez fabricadas las almas y efectuada su distribución en el universo.

> "...dejó a los dioses jóvenes el formar *(pláttein)* los cuerpos mortales... Y él, que había ordenado *(diatásso)* todas las cosas, se quedó quieto [*émenen*, de *méno*] en sí, conforme a su estado habitual *(katà trópon êthei)*" *(42d-e)*.

Por lo demás, en el *Timeo* hay varios dioses: el propio demiurgo, los dioses jóvenes o servidores que se derivan de él; los dioses de los astros fijos *(40a-b)* la tierra, los planetas *(38a; 39d)* y, en fin, los dioses de la mitología popular *(40d-e)*. ¿Quiere decir esto que Platón se pronuncia por una religión astrológica? ¿Quiere sustituir la religión de su pueblo por una especie de metafísica religiosa, depurada de todos los elementos sensoriales? Por otra parte, ¿cuál es la relación de todas esas potencias divinas con el mundo de las Ideas y entre ellas mismas? En particular ¿cuál es la relación del demiurgo, primera causa activa, con la Idea de Bien que domina el mundo inteligible, según sabemos desde *República?*

Lo primero que salta a la vista, para hacer frente de alguna manera a todas estas preguntas, es considerar que puesto que el mundo del devenir debe haber sido hecho de un modelo en sí, éste debe contener el modelo de todas las realidades, incluyendo al demiurgo mismo. Con lo cual, de ser cierto, tendríamos un curioso fenómeno teológico: dos clases de dioses, los unos, sensibles y los otros, ideales. Es cierto que Platón no propone esto explícitamente en ninguna parte, pero a veces hace distinciones que nos obligan a pensarlo así.[14] Bien es verdad que, de hecho, no se pronuncia por una solución de este tipo que nos sugeriría un mundo de potencias dobles.

El punto que ha suscitado más debates es el que afecta a las relaciones entre el demiurgo con las Ideas y de manera especial con la Idea de Bien. ¿Es el demiurgo algo distinto a la Idea de Bien o es ella misma? En este último caso, habría que optar por la explicación de una especie de emanación de esta Idea en forma de dios-agente. Los intérpretes platónicos han tratado abundantemente

14. Cf. *41a*, donde se hace la distinción entre dioses visibles y aquellos que se hacen visibles a voluntad.

este aspecto. Mientras que la mayor parte de ellos,[15] identifican al demiurgo con la Idea de Bien, otros[16] afirman que el demiurgo es un compuesto de Ideas que no se puede confundir con ninguna de ellas en particular. La verdad es que resulta imposible extraer de los textos una solución coherente. En algunos lugares, es difícil distinguir al demiurgo de la Idea de Bien, mientras que en otros, la Idea de Bien pasa a ser superior al dios mismo, quien no hace sino contemplarla e imitarla en sus operaciones. La gran dificultad interpretativa estriba en que Platón en ninguna parte se expresa con términos precisos sobre las relaciones del demiurgo y el orden de las Ideas. Tan sólo una vez, ya mencionada, nos dice que después de haber producido el demiurgo el alma del mundo y tras haber distribuido su tarea a los dioses subalternos, preparando para su uso los ingredientes de que se deben servir, "se quedó quieto en sí, conforme a su estado habitual" *(42e)*. ¿Hay que entender por eso que, durante un instante, en el origen de las cosas, la Idea de Bien ha salido del mundo inteligible bajo la figura del demiurgo a donde vuelve inmediatamente cumplida su tarea, para no manifestarse más? Lo cierto es que Platón parece haber retrocedido, en un momento dado de su obra, ante el esfuerzo de síntesis requerido para elaborar una teología dogmática. Después de todo, la única conclusión definitiva que se puede sacer de esto es que tal tipo de meditaciones teológicas no parecen haberle interesado mucho. Toda su obra filosófica tiene una preocupación capital: el hombre. La moral, la política y aun la medicina le absorbieron hasta tal punto que no produjo nada en teología. Obstinadamente se empeña Platón en dirigir todas sus explicaciones hacia las tareas humanas, que son las que, en definitiva, estamos tocando diariamente y las que aseguran el destino del hombre entre sus semejantes.

Queda, por lo tanto, reducido el demiurgo al papel relativamente modesto de agente de enlace entre un orden inmutable, necesario y racional y un mundo ordenado de acuerdo con aquel modelo real. Con ello vuelve a manifestarse la impotencia de las Ideas para generar ellas solas las copias del mundo visible. Por sí mismas forman un sistema y pautan un modelo, pero necesitan de un agente

15. Principalmente Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig, 1922, II, 1, p. 818 ss.
16. Entre los cuales, Brochard, *op. cit.*, p 82 ss.

catalizador que active la fuerza de ese modelo y realice la copia cambiante y, en parte perecedera, que se denomina cosmos. ¿Cómo se lleva a efecto ese proceso?

Lo que Platón va a intentar describir en el mismo son las relaciones entre copia y original y la forma en que aquélla se asemeja a éste; pero ello significa que se trata de un terreno inseguro por lo que tiene de verosímil, ya que no puede ser absolutamente verdadero si la realidad y la verdad están del lado del modelo y la apariencia y la opinión de parte de la copia. Por todo ello, Platón se cura en salud, al comenzar el relato cosmológico, con estas palabras:

> "...por lo que toca a los razonamientos *(lógoi)* relativos a la copia *(eikón)* semejante a lo que es real *(on)*, son verosímiles *(eikóta:* probables) según la relación *(lógos)* de aquello que es real, pues así como la realidad *(usía)* es al devenir *(guénesis)*, la verdad *(alétheia)* es a la creencia *(pístis)*. Si, por lo tanto..., en muchas cosas acerca de los dioses y del nacimiento de todo, no llegamos a ser capaces de producir razonamientos consistentes y exactos, no hay que asombrarse. Pero si los que aportemos no son menos verosímiles que cualquier otro, habrá que contentarse, recordando que tanto el que habla como los que escuchan somos humanos, de tal forma que hay que aceptar, acerca de todo esto, un relato verosímil *(eikóta mythos)* sin indagar más" *(29b-d)*.

Del mundo, en consecuencia, no hay posibilidad de un conocimiento científico. Tan sólo un relato, un "mito" probable. Al negar así Platón toda posibilidad de ciencia física, no estará haciendo otra cosa que ser fiel a su esquema metafísico. Si sólo las Ideas son lo real, lo verdadero, sólo de ellas o de lo propio de ellas, puede haber ciencia. La ciencia suprema será la *dialéctica,* esto es, aquella disciplina que estudie las Ideas, las realidades superiores, los principios supremos; también las ciencias matemáticas son precisas, pues trabajan con objetos que contienen en sí directamente la relación con las realidades perfectas por vía de semejanza absoluta. Sólo es cuestión de grados la diferencia existente entre el tipo de saber matemático en general, que opera *por medio de* Ideas y el tipo de saber dialéctico, que versa *sobre* las Ideas mismas.[17] Pero, de resto, todo es conocimiento conjetural, propio de opinión, ya que se refiere a un mundo

17. Cf. *Rep.*, 510b ss. y p. 64 *supra*.

en devenir permanente, alejado de la realidad de las Ideas y con respecto a las cuales es notoriamente inferior. Este es el punto en el cual Platón es fiel, *malgré lui* probablemente, al parmenidismo. Aquí no hay parricidio del filósofo eleata, sino aceptación de una tesis que excluye al devenir de los beneficios de un conocimiento superior. Ciertamente que existen matices y bastante acusados para diferenciar a Platón de Parménides en este punto, ya que el segundo no aceptaba ningún tipo de conocimiento en el orden sensible y Platón reconoce varios grados de saber, como se ha señalado oportunamente. Sólo que sigue admitiendo la existencia de una brecha ontológica que separa lo real de lo aparente y esto determinará, en definitiva, una ordenación jerárquica de las ciencias[18] con la completa exclusión de las físico-naturales en tanto auténticas ciencias y su correspondiente descenso al nivel inferior de las opiniones. Es este también el punto en el cual Aristóteles significará un avance revolucionario respecto de todo el pensamiento anterior, muy especialmente del eleatismo-platonismo. Si los conceptos no son entidades reales, con existencia separada de lo sensible, sino por capacidad racional de abstracción, el centro regulador de las relaciones entre el mundo empírico y las ideas se encuentra en el primero de estos términos, mientras que las segundas pasan a ser nociones generales sin realidad aparte y propia. Los cuerpos serán cognoscibles por sí y los objetos matemáticos o ideales son imágenes de aquéllos y no a la inversa, como en Platón. Por otra parte, si el movimiento es considerado como propio de la materia y explicado por cambios de estado (potencia-acto) las cosas naturales podrán ser estudiadas precisamente a través de materia y movimiento; la física llegará a ser, por lo tanto, una ciencia del rango de las matemáticas[19] y no una mera conjetura estilística, como es el caso del *Timeo* platónico.

El "relato verosímil" que revela la formación del mundo arranca, como se ha indicado, de la acción del demiurgo a partir del modelo

---

18. Además de *loc. cit.* en *República*, para lo relativo a jerarquía de las ciencias, cf. *Filebo*, 55c-59d, donde no sólo se destaca a las matemáticas sobre los otros conocimientos, sino que se llega a decir que "si se quitase de todas las técnicas lo que tienen de ciencia aritmética... no quedaría nada de valor", y *Político*, 258b-262a, en donde se establece la diferencia entre ciencias prácticas *(praktikai)* y ciencias teóricas *(gnostikai)* de las cuales las últimas sólo convienen a las matemáticas.
19. Cf. *Física*, II, 193b-194b, para las diferencias que establece Aristóteles entre las ciencias.

de las Ideas. Una vez en marcha y en plena operación el agente intermediario y sus subalternos, se organiza la progresiva formación del mundo, que responde a pasos y detalles muy complejos, descendiendo desde el compuesto más elevado (alma del mundo) hasta la mezcla más grosera (sentidos corporales y enfermedades). El todo se lleva a cabo de acuerdo con la siguiente línea de formación: alma del mundo; astros; lugar; elementos; alma y cuerpo del hombre. Se trata de un desarrollo complicado pues, por ejemplo, al describir Platón los elementos constitutivos del mundo, va desde los triángulos indivisibles donde expone con lujo de detalle sus profundos conocimientos matemáticos, hasta la formulación de una breve meteorología, al tratar del agua, del fuego, etc. En el caso del cuerpo humano, para citar otro ejemplo, se llegará a ver que no es únicamente un compuesto material en determinada proporción, sino tema asimismo de estudio de las afecciones, patología y terapéutica correspondientes.

Todo este complejo cosmogónico puede ser clasificado en tres principales momentos constitutivos: 1) El que va desde *29d* hasta *47e*, que describe las "obras hechas por medio de la inteligencia" *(ta diá nu dedemiurgueména)*, esto es, los componentes del universo en los cuales es más evidente la acción de la inteligencia: los dioses celestiales, el alma y cuerpo del mundo, las estrellas, los planetas, la tierra y en parte, el alma humana; 2) Desde *47e* hasta *69a* se relatan "las cosas producidas por la necesidad" *(ta di'anágkes guignómena)*, que se relacionan con todo lo corporal y espacial, en donde el demiurgo introduce el orden de las figuras geométricas; 3) Por último *(69a-92c)*, ambos momentos de creación (racional y necesario) se combinan y sirven para explicar la constitución de la naturaleza humana, la anatomía y fisiología de su organismo y las enfermedades somáticas y síquicas que padece.

De esta totalidad prolija de productos cósmicos del mundo visible, conviene indagar en el sentido de dos principales compuestos, relacionados con el problema de la interacción Ideas-Mundo. Se trata del "alma del mundo" y del concepto platónico de "materia".

Alma del mundo

El "alma del mundo" o "alma universal" es la primera producción del demiurgo. Alma del mundo ha de ser entendido en

el lenguaje platónico como el equivalente de "principio de movimientos organizados", de acuerdo a los supuestos hilozoístas propios de la cultura griega y según los cuales el universo es un organismo y como tal es tratado.[20] Este organismo tiene un principio rector que es el alma del mundo. ¿Cómo se encuentra formada ese alma universal?

> "En cuanto al alma, una vez colocada en medio del cuerpo [del mundo], la dispuso [el demiurgo] a través de todo el cuerpo y aún más allá de éste, al que rodea... Engendró el alma anterior al cuerpo en virtud *(areté)* y más antigua que él, para que lo mande en plan de ama *(despótis)* y aquél obedezca por estar dispuesto de las siguientes cosas y de la siguiente forma: de la realidad *(usía)* indivisible y que es siempre idéntica *(katá tautá)* y de la divisible y engendrable, que está en los cuerpos, hizo, por mezcla de ambas, una tercera especie de realidad, que se relaciona con la naturaleza de lo idéntico *(tautón)* y con la de lo diferente *(héteron)*. Y de acuerdo a esto, la ha colocado en medio de la realidad indivisible y de la divisible de los cuerpos. Tomó luego las tres realidades *(ónta)*, las combinó a todas en una sola Idea *(mia idéa)*, adaptando *(synarmózo)*, por la fuerza, la realidad de lo diferente, difícil de mezclar, con la de lo idéntico. Mezcladas así, hizo de las tres realidades una sola" *(34c-35b)*.

El pasaje es difícil porque no lo es menos identificar esas dos realidades primitivas. Si se admite que la realidad indivisible es la inmóvil, propia del orden ideal, se rompe la aparente posición trascendentista que Platón adopta al principio del diálogo. El demiurgo parecía limitado a producir un mundo nuevo mediante el modelo perfecto e inmutable; pero ahora resulta que una de las realidades propias de ese mundo se mezcla con la realidad divisible y corporal. Vuelve a ser esto una flagrante concesión al inmanentismo, del que parecía haberse curado Platón, después del *Parménides*. En efecto: el mundo sensible no parece que vaya a ser una mera copia del inteligible, sino que la Idea misma desciende a la materia para ordenarla mediante una acción directa que ejecuta el demiurgo. Comoquiera que no se aclara nunca el sentido de esta relación, es de pensar que Platón se atrinchera deliberadamente en la ambigüedad de trascendencia-inmanencia, registrada desde *Parménides*, para evitar atacar

---

20. Cf. *33c-34a*, donde el texto está lleno de alusiones orgánicas a las orejas, pies y manos del mundo.

de frente ese problema y soslayarlo en el momento de la aplicación de las Ideas a lo visible.

En todo caso lo cierto es que esa masa, tan íntimamente trabada, es dividida en dos listas o bandas de igual longitud, que al ser plegadas, juntan sus extremos, obteniéndose, por consiguiente, sendos círculos. Se disponen éstos concéntricamente y se inclinan uno sobre otro, de tal modo que el círculo de la eclíptica se inclina sobre el ecuador; círculo de lo diferente sobre el de lo idéntico. Así se forma el alma del universo. El demiurgo envuelve con ella el cuerpo del mundo. Hace a esa masa visible y tangible, alumbra el sol y los planetas, y da al conjunto una impulsión de la que resultará el movimiento que jamás ha de cesar:

> "Cuando toda la formación, organización *(systasis)* del alma [del mundo] hubo sido realizada de acuerdo a la inteligencia *(katá nun)* del organizador, extendió éste dentro de aquélla todo lo que tiene forma corporal *(to somatoeidés)* y, por coincidencia de sus centros, los puso en común armonía. Entrelazada así toda el alma, desde el centro hasta el fin del cielo, cubriéndolo circularmente desde afuera, y girando ella misma en sí misma, comenzó por principio divino *(theia arqué)*, una vida perpetua *(ápaustos)* y consciente, racional *(émfron)* por la totalidad del tiempo" *(36d-e)*.

El mundo creado con esta alma es casi perfecto si, por perfecto entendemos lo más semejante posible al modelo. Porque aún le falta acercarse más a éste. Le falta adquirir, en la medida de la posibilidad del mundo sensible, la copia correspondiente a la Idea de eternidad, la cual reflejada en el mundo visible es, para Platón, el tiempo:

> "Cuando el padre que la engendró comprendió que esta imagen *(ágalma)*, engendrada de los dioses eternos, se movía y vivía, se admiró y, satisfecho, pensó en transformarla, haciéndola más semejante *(hómoion)* al modelo. Y puesto que sucede que éste es un viviente eterno *(zóon aídion)*, trató, de acuerdo a su poder, de hacerlo también totalmente eterno... Se preocupó por fabricar una cierta imagen móvil de lo eterno *(eikó kineté tis aiónos)* y, al mismo tiempo, ordenó el cielo, fabricó de la eternidad que permanece en la unidad esa imagen eterna *(aiónios eikón)* que progresa según los números y a la que denominamos tiempo *(crónos)*" *(37c-d)*.

¿Qué sentido posee esta presentación del tiempo como remedo móvil de la inmóvil eternidad?

Hay que ver en ello, ante todo, la típica exposición platónica de un producto obtenido por esquema de las realidades superiores. La Idea es imitada al máximo por la copia visible. Aquélla es eterna; ésta es una cierta móvil imitación de esa eternidad; aquélla es "firme y una" *(men kai hen)*, ésta es "móvil y plural" *(kinestós kai arithmós)*. El modelo es la eternidad: ni pasa ni trascurre; concepto positivo, pues no es mera negación ni mera ausencia de tiempo ni cantidad infinita de éste, sino modo de ser que no implica cambio alguno, a diferencia de la copia, que está sometida a un proceso de devenir.

La teoría del tiempo así desarrollada por Platón tiene un giro moderno en tanto que no hace de él un concepto absoluto, sino que depende de la formación material del universo y sólo tiene sentido desde éste en relación a materia (espacio). Por supuesto, que ello no quiere decir que Platón llegó a tal visión relativista del tiempo por organización científica (en el sentido moderno) sino por deducción "dialéctica", de acuerdo con la aplicación de la hipótesis de las Ideas. En cualquier caso, es de destacar en su cosmogonía la imposibilidad de concebir un tiempo absoluto e independiente, con valor constante (a lo Newton, por ejemplo) sino una imagen cambiante del tiempo que sólo en relación al cuadro de referencias materiales puede ser comprendido.

Materia

En un momento del *Timeo*,[21] dice Platón que hay dos maneras de crear un mundo: por la inteligencia o por la necesidad. ¿Qué hay que entender por tal esquema? No otra cosa sino que se procede o por causas ordenadas o por azar indeterminado. La primera clase de creación supone la distinción del fin entre lo mejor y lo peor; la creación por necesidad es ciega, afinalista, sin plan preconcebido. Por fortuna, la inteligencia ha predominado desde el principio en la creación, aunque no es posible negarle algún papel, un cierto lugar, a la necesidad, cuya acción también se ha impuesto en el mundo:

> "Las cosas que hasta ahora se han mostrado, aparte de algunas pocas indicaciones, son cosas producidas por la inteligencia *(diá nu)*. Mas es preciso agregar asimismo lo engendrado por la necesidad *(d'anag-*

21. Cf. *47e ss.*

> *kes);* por mezcla, en efecto, de necesidad e inteligencia ha tenido lugar el nacimiento de este mundo. Sin embargo, la inteligencia ha dominado a la necesidad por la persuasión *(peithó)* para distinguir en lo mejor *(to béltiston)* la mayoría de las cosas engendradas; de esta manera, por medio de la necesidad, que se ha dejado vencer por la persuasión de lo racional *(émfron),* todo este mundo fue organizado desde el principio" *(47e-48a).*

Pues bien, en la creación del mundo, la acción de la necesidad ha dejado su huella a través de la materia. Esta, por su parte, es la expresión de lo que hay de ciego e indeterminado en el universo. Es la tercera naturaleza (además de las Ideas y el devenir) que constituye el mundo; lo que denomina Platón "la Idea de la causa errante":

> "Si según esto hay que decir cómo fue engendrado realmente *(óntos)* [el mundo], hay que mezclar la Idea de la causa errante *(to tes planoménes eidos aitias)* y cómo está en su naturaleza *(péfyken)* el arrastrar en movimiento... Habíamos distinguido antes dos Ideas; ahora, se nos ha de manifestar un tercer género. Aquellas dos eran suficientes para nuestra anterior explicación; una, habíamos supuesto que era la Idea del modelo, inteligible *(noetós)* y siempre idéntica *(aei katá tautá on);* copia *(mímema)* la segunda del modelo, poseía devenir y era visible *(horatós).* No habíamos discernido, entonces, una tercera, pensando en que teníamos bastante con esas dos; pero ahora parece que el razonamiento nos obliga a tratar de representarnos *(emfanizo)* con palabras esta Idea difícil y oscura" *(48a-49a).*

¿Cuál es, pues, ese tercer género o Idea necesario para comprender la creación del mundo visible? Por ahora se ha venido calificando de "materia", pero es bueno empezar a destacar la auténtica expresión platónica acerca de esta noción de causa errante.

A partir del pasaje arriba trascrito, comienza Platón a presentar toda una serie de calificaciones en torno al concepto de tercera Idea, lo cual, en principio, debe ser interpretado como que no era a sus ojos un término unívoco y significativo. De hecho, lo denomina hasta nueve veces con designaciones distintas, entre las cuales no se encuentra en ningún momento, la de *hyle,* término aristotélico para

materia.[22] Esas denominaciones son: 1) "apoyo, receptáculo" *(hypodoqué);* 2) "nodriza" *(tithéne);* 3) "esto" *(tóde),* "aquello" *(túto);* 4) "naturaleza receptora de todos los cuerpos" *(he ton pánton decoméne somáton fysis);* 5) "sello, troquel, cuño" *(ekmagueion);* 6) "madre" *(méter);* 7) "alguna cosa de las blandas" *(tis ton malakón);* 8) "cierta Idea invisible y sin forma que recibe todo y participa de lo inteligible" *(anoráton eídos ti kai ámorfon pandequés, metalambánon tu noetú);* 9) "lugar, espacio, sitio" *(córa, tópos, hédra).*[23] Todo ello es de una indeterminación desconcertante y parece como si Platón no quisiera que fijásemos demasiado nuestra atención en una cualquiera de esas designaciones para evitar caer en la definición y fijación del concepto correspondiente a ese tercer género. Salvo la última caracterización (lugar, espacio, sitio), las otras son presentadas fugazmente a manera de referencia colectiva y multiforme. ¿Qué se propone Platón con esto?

Sobre todo, hemos de ver aquí la intención expresa de negar toda cualidad a eso que sólo con Aristóteles se habrá de llamar "materia" y recibir un *status* ontológico. No puede tener, para Platón, cualidad alguna, pues ha de ser absolutamente indeterminada la tercera Idea para que en ella se pueda operar la síntesis entre las Ideas en tanto tal y el devenir. Por algo en un momento determinado emplea Platón la imagen del perfume que se agrega al agua para que el resultado sea la mezcla olorosa definitiva. Pues bien, si la materia-excipiente no es nada determinado positivamente y si se la califica en una ocasión de lugar o sitio, ¿corresponderá quizás al concepto abstracto y geométrico de *espacio?* ¿Se la puede considerar como prefiguración de la sustancia cartesiana, *res extensa?*

Durante un tiempo esta ha sido una explicación vigente con

22. Por supuesto que también en Aristóteles seguirá siendo "materia orgánica", como era de rigor en la visión hilozoísta griega, ya que *hyle* designa el bosque vivo, los árboles de pie, la selva (Cf. lat. *silva, silvester,* como derivados de *hyle).* Por algo el Estagirita la considera sinónimo de *dynamis,* la fuerza; cf. Met. 1039b. Aun el latín *materies* (de donde "materia") no llega a ser el árbol caído, cortado y muerto, sino aquella parte viva y pasiva (de *mater)* de los árboles, que es la corteza, opuesta al centro vital y fecundador que es el *lignum.* Aunque ya en Platón empieza a ser identificada con el espacio, sólo en Descartes será un espacio abstracto, vacío y totalmente inorgánico, como exigirá la visión mecanicista del universo.

23. Cf. *49b-52b.*

todo lo que tiene de evidente anacronismo;[24] encontró su más fuerte apoyo en determinado texto aristotélico[25] que reza: "por eso también Platón sostiene en el *Timeo* que la materia *(hyle)* y el espacio *(córa)* son una misma cosa". En realidad, Aristóteles no dice allí nada que no hubiera dicho Platón, a no ser la diferencia terminológica para el primero de los conceptos empleados. Porque, en lo que respecta a la relación entre ambos términos, Aristóteles sigue diciendo, muy platónicamente, que "materia" es "sitio" o "lugar". Ahora bien, de acuerdo con la propia terminología griega, *córa* significa sitio, emplazamiento de algo; de donde, región (unidad geográfica o política), pues la raíz *ca-* produce, entre otros, *caíno:* 'abrirse' 'estar abierto', 'bostezar' *(caos:* apertura, bostezo) y *córein:* 'hacer sitio'. *Tópos,* por su parte, significa un 'lugar determinado' con toda precisión, y *hédra* procede de la raíz *hed-* que alude a 'asiento', 'sede'. Pero ninguno de estos vocablos se corresponde con lo que modernamente se entiende por "espacio", ya que para los griegos, como lo explica claramente Aristóteles,[26] el espacio geométrico equivale al "vacío" *(to kénon),* al absoluto no-ser, a la nada.

Por consiguiente, esos tres sustantivos están empleados por Platón en un sentido completamente metafórico, como todos los restantes, para subrayar así al máximo la aptitud de la materia por recibir todo indiferente y pasivamente.

El estado normal de la materia platónica es, en efecto, el de lucha; campo de batalla donde se realiza la síntesis de los contrarios. Aquí subyace una de las principales diferencias que hacen imposible equiparar Platón a Descartes en este punto. Mientras que la filosofía y la geometría modernas, desde Descartes, se representan al espacio como lo absolutamente inerte, Platón se lo imagina como el lugar donde obra una fuerza y se encuentra, por consiguiente, en estado de incesante agitación. Por eso no se lo puede definir; a consecuencia de su propia inestabilidad y movilidad.

Por otra parte, la materia espacial cartesiana poseerá propiedades eminentemente geométricas, las cuales, en el caso de Platón, se sitúan en el orden de las Ideas, de lo inteligible. No hay, pues,

24. Cf. Zeller, *op. cit.*
25. *Física,* 209b.
26. Cf. *Física,* IV.

ninguna posibilidad de identificar a la materia platónica con un espacio inerte geométrico. ¿Qué es, por tanto, ese tercer género, tan diversamente caracterizado y tan permanentemente inasible?

Será cuestión de enfocar el problema desde su aspecto cualitativo, pues hay que arrancar del hecho comprobado que presenta las características de la negación constante de toda cualidad determinada. Se puede, por lo tanto, definir a la materia platónica, por vía de negación, diciendo que es "lo indeterminado" o "lo mutable". Pero estos dos conceptos en tanto tales son siempre accesibles a la definición, ya que es posible conocerlos como *otra* cosa y como lo contrario de la *misma* cosa, de lo *idéntico,* por estar en perpetuo trance de alteridad. La materia platónica es, por consiguiente, *lo diferente.* En efecto, al principio del *Timeo* se dice —como se ha visto— que el alma del mundo está hecha de la realidad de lo idéntico y de la de lo diferente. Quedaría por atreverse a afirmar que la materia que Platón presenta en ese diálogo es no sólo *lo diferente,* sino la *Idea de diferencia.* Para dar ese paso, se puede utilizar una de las caracterizaciones de materia. En *51a,* Platón dice que es "cierta Idea invisible y sin forma..." con lo cual es posible percatarse de que no resulta ser extraña la materia al mundo de las Ideas, sino, más bien, parte de él. Se está, pues, en presencia de la Idea de lo otro, de lo diferente; Idea que en *Sofista* fue, a su vez, relacionada con el No ser relativo. Ahora sí se puede traer en refuerzo de esta interpretación otro texto aristotélico[27] donde se afirma que la materia es un no ser por accidente.

Con una interpretación como la anterior se abre, sin embargo, un problema de fondo en la filosofía platónica del devenir, propia del *Timeo.* Porque si la materia —Idea de diferencia, de cierto No ser— forma parte del mundo de las Ideas, ¿en qué difieren, entonces, este mundo y el visible construido a partir de aquél? ¿Qué sentido tiene, además, hablar de mundo visible si no hay diferencia de hecho?

Es de pensar que no hay más que una respuesta a estas cuestiones. La diferencia entre los dos mundos es, en efecto, únicamente cuestión de grado, lo cual significa sostener que el mundo visible, material, tiene en Platón un pleno sentido metafísico. Si la materia,

27. *Física,* I, 190b.

ciertamente, fuera por completo diferente y extraña al mundo de las Ideas, como a primera vista parecería lógico suponer, entonces no habría otra realidad fuera de aquélla. Pero el axioma angular del platonismo es que lo real, lo verdaderamente real, es el mundo de las entidades superiores; luego, para que el mundo visible tenga algo de real, ha de participar en cierta manera del de las Ideas. La diferencia entre ambos mundos ahora más que nunca, es diferencia entre modelo y copia; lo que pasa es que la copia ha de ser en algún sentido idéntica al modelo, pues si fuera totalmente distinta de él, dejaría de ser su copia. Por otra parte, hay que señalar precisamente en qué se diferencian ambos mundos, una vez que hemos aceptado en qué se asemejan. La explicación más plausible ha de tratar de señalar que la diferencia consiste en que, en el orden inteligible las Ideas existen separadas entre sí, absolutamente puras e incontaminadas. Como diría el propio Aristóteles son aptas potencialmente para participar entre sí, pero no lo hacen, no participan en acto. Cuando esta participación tiene lugar, surge el mundo del devenir, el cual consiste precisamente en la mezcla de unas Ideas con otras, según las reglas determinadas por la dialéctica platónica. Con ello se aclara aún más aquel concepto ya registrado en la interpretación anterior: habrá participación por dialéctica cuando la necesidad (ciego azar de la Idea de diferencia) obedezca a la persuasiva voz de la inteligencia (previsión finalista de la Idea de identidad).

La sencillez de la metafísica platónica alcanza aquí su cumbre, pues con sólo Ideas surge el mundo del devenir. O como dice el propio Platón, basta con tres términos para explicarlo:

> "Esta es, en suma, la tesis *(lógos)* que se obtiene, según mis cuentas: que existe el ser real *(on)*, el espacio *(córa)* y el devenir *(guénesis)*, tres cosas triplemente distintas y existentes antes de ser engendrado el cielo" *(52d)*.

Si se quiere llevar a sus extremos lógicos una interpretación como la que permite el *Timeo*, en la fase relativa a la formación del mundo visible, habrá que preguntarse en qué consiste, de hecho, la solución final platónica al viejo problema de las relaciones Idea-Mundo. ¿Se presenta un esquema de relación que subsane aquellas antiguas dificultades? ¿Cuál es el tipo de relación que regula a ambos órdenes?

No hay, en definitiva, una respuesta satisfactoria; o mejor dicho, hay una solución por escamoteo del problema. Las Ideas se relacionan entre sí; el mundo es el producto de esa relación. Ello significa que estaba mal planteado el problema en los términos en que se hizo en la época del *Parménides*. Se había partido, en efecto, de la noción de oposición polar entre Ideas, de un lado, y mundo sensible, de otro. En tal caso, no hay solución al problema y fallan inevitablemente las Ideas platónicas, como insistirá repetidamente Aristóteles. Pero si se evita la contraposición absoluta entre ambos órdenes y, como sucede en *Timeo*, es presentado uno de ellos (el mundo visible) como el resultado genético de las interrelaciones del otro, no hay por qué seguir preguntando por el tipo de conexión que existe entre ambos; se trata, ciertamente, de una relación deductiva, similar plenamente a la establecida en *Sofista* para algunas Ideas, las más importantes de entre ellas. El mundo visible es producto lógico, esto es, metafísico por tratarse de Platón, de un conjunto de realidades conocidas con el apelativo de Ideas.

Por lo demás, Platón adelanta en forma *mítica* ("relato probable") lo que luego Aristóteles expondrá en forma *lógica*, organizada. Las Ideas funcionan, en efecto, como *causa formal* de la constitución del mundo del devenir; el demiurgo es la *causa eficiente;* la materia (ese principio amorfo e indeterminado) es, sin duda, su *causa material* y, por último, el orden y belleza del mundo, unidos a la bondad del demiurgo (esto es, a la Idea de Bien) funcionan como *causa final* que rige la formación del universo.

Sólo que hablar de las cuatro causas aristotélicas es dejar de considerar a las Ideas como realidades en sí y tomarlas como principios lógicos. Y esto es lo que nunca consintió en hacer Platón. Su metafísica se nutre del esquema de las Ideas, se concentra en él y se basta a sí misma. Sin que ello quiera decir que su filosofía sea sólo metafísica pues, por el contrario, ésta con todo su acusado relieve y poder, no dejó de ser sierva de los problemas antropológicos.

CONCLUSIÓN

Hay que insistir en que la última obra de Platón, las *Leyes*, incompleta por la muerte de su autor, ratifica la posición eminentemente antropológica de los temas de la filosofía platónica. Frente al naturalismo cosmogónico y a la metafísica de los fisiólogos, Platón se sintió siempre representante de una nueva filosofía que ve en lo humano el sentido último de sus investigaciones. No se trata de obnubilarse por el estudio de los eclipses solares, sino de preocuparse en averiguar las causas finales de las acciones humanas, pues 'no le concierne al hombre investigar ninguna otra cosa sino lo mejor y lo excelente" (*Fedón*, 97d).

Aquella confesión platónica en boca de Sócrates[1] es una condenación de la forma de investigación empirista, llevada a cabo por los filósofos de la naturaleza. Platón llega incluso a dramatizar al decir que, de haber seguido por esa vía, se le hubiera "cegado totalmente el alma". Para evitarlo, hubo de huir hacia los razonamientos (*lógoi*) y buscar en ellos la verdad de las cosas reales (*he ton ónton alêtheia, 99e*).

Pues bien, la teoría de las Ideas es el refugio racional que le va a permitir a Platón investigar en lo que, en tanto hombre, le interesa y conviene. En el curso de esa investigación, aquella teoría sufrirá modificaciones diversas, pero no perderá nunca su condición de procedimiento interno del pensamiento platónico para resolver muy determinados problemas de índole ética, política y social. Con-

1. *Fedón*, 96a ss.

siderar a la teoría de las Ideas, por el contrario, como la expresión completa de la filosofía platónica es más que incorrecto, peligroso, pues se trata de una desviación que, en vez de ayudar a comprender, desorienta a quien estudie ese pensamiento. La teoría de las Ideas, en efecto, es parte esencial de la filosofía platónica, pero ni la agota ni la limita por su misma condición de recurso instrumental, de medio para un fin. Mientras no se adopte este punto de vista, se corre el riesgo de mutilar el pensamiento de Platón por reducción del mismo a un esquema metafísico interior.

El principal responsable de una desviación interpretativa de este tipo es, como en tantos otros casos, Aristóteles, cuya capacidad de simplificación esquemática de los autores a los que comenta es inagotable. Responde esto, por lo demás, a una forma de crítica esencialista que tiende a destacar lo que se considera el núcleo de una obra o de un pensamiento y procede a trabajar con aquél, sin atender a los aspectos que se suponen (casi siempre, arbitrariamente) marginales y secundarios. Así procedió el Estagirita con Platón, como ha sido plenamente comprobado,[2] y logró crear la imagen de un pensador limitado a la metafísica de las Ideas, para de este modo poder llevar a cabo una más eficaz crítica contra el sistema platónico.

Entre los aportes aristotélicos a la deformada interpretación del pensamiento de Platón, se encuentran las referencias a unas supuestas "opiniones no escritas" *(ágrafa dógmata)*,[3] que han dado pie a más de una erudita disquisición. Sobre ese supuesto, se ha construido la teoría de una doctrina final platónica, no publicada, que siempre según Aristóteles, reduce de alguna manera las Ideas a números. En más de un lugar de la obra conservada,[4] habla Aristóteles del "número ideal" *(eidetikós arithmós)*, el "número de las Ideas" *(ho ton eidón arithmós)* o bien procede, de una vez, a identificar las Ideas con los números o a asimilar éstos a aquéllas en el contexto de la filosofía platónica de los últimos años. ¿Hasta qué punto es esto cierto en los diálogos conservados?

---

2. Cf. H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, 1944, y *The riddle of the early Academy*, 1945.
3. *Física*, IV, 209b.
4. Cf. *Met.*, 991b; 992b; 1.073a; 1.081a; 1.090a; 1.092b, para no citar sino los pasajes más destacados de la *Metafísica*.

Todos los que han querido acogerse a semejante línea de interpretación aristotélica han acudido a un pasaje del *Filebo*,[5] en el cual se refiere Platón a cuatro Ideas elementales, que son: el "límite" *(péras)*; lo "ilimitado" o "infinito" *(ápeiron)*; la "mezcla" *(symmixis)* de ambas, y la "causa" *(aitía)* de esa mezcla. Mediante el recurso de esas cuatro Ideas se ha querido corroborar la tesis aristotélica por producción sucesiva de los números o, al menos, de las magnitudes. Ahora bien, fuera de ese texto, remotamente relacionado con una hipotética doctrina de las Ideas-número, no existe en el resto de la obra platónica material conservado que autorice a seguir a Aristóteles en su visión del último Platón matematizante. Lo correcto es considerarla como una interpretación exclusivamente aristotélica,[6] no autorizada debidamente por los propios textos platónicos; es fruto de la tendencia aristotélica a enmendar la plana a los autores cuyas doctrinas expone y critica.[7]

Platón no se confina, en consecuencia, a un simple esquema ontológico, como es la teoría de las Ideas, y mucho menos se reduce ésta a una estructura matemática. La obra platónica, trasmitida casi íntegramente, demuestra hasta la saciedad la riqueza y variedad del pensamiento que en ella se expresa. La fuerza de ese pensamiento no es de naturaleza ontológica. Por el contrario, la subordinación de la ontología a los intereses de una filosofía antropológica es el rasgo distintivo de toda la obra platónica:

> "dialogamos con hombres, no con dioses".[8]

5. *23c-27c*.
6. Cf. L. Robin, *La théorie platonicienne des Idées et des nombres d'après Aristote*, París, 1908.
7. Cf. Cherniss, *The riddle*. . ., p. 30.
8. *Leyes*, 732e.

APÉNDICES

APÉNDICE "A"

GUÍA DE LECTURA SUCINTA DE PLATÓN*

1. Autobiografía: *Carta VII; Fedón*, 95e-99d.
2. La imagen de Sócrates.
   a) El juicio: *Apología; Carta VII*, 324e-325c.
   b) La muerte: *Fedón*, 57a-60a; 116a-118a.
   c) La doctrina:
   fundamento: *Critón*, 45b-49e.
   autoconocimiento: *Alcibiades I*, 127e-135e;
   Cármides, 164c-166e.
   mayéutica: *Teetetos*, 148e-151d.
3. La búsqueda de la virtud.
   a) Planteamiento aporético: *Menón*, 71e-74a; 98c-100c.
   b) Naturaleza de la virtud:
   su condición unitaria: *Menón*, 71e-73c.
   su identificación con justicia: *República*, 352d-354c.
   c) Cognoscibilidad de la virtud mediante opinión verdadera: *Menón*, 96d-97-c.

* En español, sólo son recomendables las ediciones bilingües y prologadas de la "Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana", a cargo del doctor J. D. García Bacca, y las del Instituto de Estudios Políticos de Madrid, realizadas por diversos especialistas.
En otros idiomas:
Francés: "Les Belles Lettres" (ed. Guillaume Budé), París.
Inglés: "Loeb Classical Library", Londres.
Italiano: "Filosofia antichi e medievali" (Laterza), Bari.
Alemán: Schneider, Berlín.

d) Determinación de la virtud por la justicia y el Estado justo: *República*, 352b-352d; 368c-369b.

4. La realización política.

a) El Estado en función del individuo: *República*, 368c-369b.
b) Origen del Estado: 369b-371a.
c) Clases sociales: 415a-415c; 427d-428a.
d) Logro de la justicia: 427d; 434d-435a; 443c.
e) Gobierno de los filósofos; 473d-476d.
f) Formas de gobierno y tipos de gobernantes:
monarquía: 445d-449a; timocracia: 545d-550b; oligarquía: 550d-553c; democracia: 555b-563d; tiranía: 569c-573d.

5. La reforma del conocimiento.

a) Valoración de la opinión: *Gorgias*, 454b-454e.
b) Origen del conocimiento, la reminiscencia: *Menón*, 81a-e; *Fedón*, 72e-74a; *Fedro*, 246a-250a.
c) La escala del conocer: *República*, 476c-478d; 509a-511e; 514a-518b; *Carta VII*, 342a-d.
d) Limitación del conocimiento por el error: *Sofista*, 258c-264b.
e) La jerarquía de las ciencias: *República*, 510b-511d; *Filebo*, 55c-59d; *Político*, 258b-262a.

6. Las realidades subsistentes: teoría de las Ideas.

a) Postulación indirecta de las Ideas:

en relación con la belleza: *Hipias* II, 286d-e;
en relación con el amor: *Banquete*, 210d-211b;
en relación con la inmortalidad del alma: *Fedón*, 99d-101b.

b) Crítica a la teoría: *Parménides*, 130a-135c.
c) Resolución parcial de las objeciones mediante el método dialéctico: *Fedro*, 265c-266c; *Sofista*, 254b-255a.
d) Aplicación a la física: *Timeo*, 27c-41e.

APÉNDICE "B"

ORDENACIONES MÁS IMPORTANTES DE LOS DIÁLOGOS PLATONICOS A PARTIR DE LA DE LUTOSLAWSKI (SIGLO XX)

	Lutoslawski 1905	Utberweg Praechter 1907	Ritter 1910-22	Budé 1925 y ss.	Friedlaender 1928-30	Wilamowitz 1929	Geffken 1931	Stefanini 1942	Rivaud 1948
Apologia	1	1	6	3	12	4	1	1	11
Critón	3	2	7	5	13	5	2	2	4
Laques	5	5	2	9	2	6	4	3	7
Hipias I		15	1	1	7			4	2
Alcibiades I				2	17			5	5
Ion		3		16	9	1		9	3
Hipias II		13	9	6	10	2		10	1
Cratilo	10	14	11	19	15	14	11	11	15
Eutifrón	2	9	5	4	5	9	6	8	9
Lisis		7	14	7	6	7		15	8
Gorgias	9	10	8	11	18	11	7	6	
Protágoras	6	4	3	10	1	3	3	12	10
Eutidemo	8	12	10	18	14	15	10	13	14
Cármides	4	8	4	8	4	8	5	16	6
Clitofón								14	
Menón	7	11	12	12	19	13	9	7	13
Banquete	11	17	16	14	20	17		17	16
Fedón	12	18	18	13	21	16		18	17
República			19	20			13	19	18
Fedro	15	20	20	15	25	19	14	23	19
Menexeno		16	13	17	16	12	8	22	12
Parménides	17	22	22	21	24	20	15	21	20
Teetetos	16	21	21	22	23	21	16	20	21
Sofista	18	23	23	23	26	22		24	22
Politico	19	24	24	24	27	23		25	23
Filebo	20	25	27	25	28	26		26	24
Timeo	21	26	25	26	29	24		27	25
Critias	22	27	26	27	30	25		28	26
Leyes	23	28	28	28	31	27	17	29	27
República I	13	6			3	10			
República II-X	14	19			22	18			
Hiparco					8				
Teages					11				
Epinomis		29							

APÉNDICE "C"

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA *

Capítulo I

El pensamiento presocrático

J. BURNET
La aurora del pensamiento griego, México, 1944.
R. G. COLLINGWOOD
Idea de la Naturaleza, México, 1948.
G. FRAILE
Historia de la Filosofía I, Madrid, 1958.
W. K. C. GUTHRIE
Los filósofos griegos de Tales a Aristóteles, México, 1956.
W. JAEGER
La teología de los primeros filósofos griegos, México, 1952.
P. M. SCHUHL
Essai sur la formation de la pensée grecque, París, 1949.

Capítulo II

Sócrates y los sofistas

V. BROCHARD
Estudios sobre Sócrates y Platón, Buenos Aires, 1949.
D. LAERCIO-PLATÓN
Vida y muerte de Sócrates, Barcelona, 1942.
R. GUARDINI
La muerte de Sócrates, Buenos Aires, 1960.
R. MONDOLFO
Sócrates, Buenos Aires, 1955.
T. ORTEGA
Sócrates, Barcelona, 1935.
A. TOVAR
Vida de Sócrates, Madrid, 1947.
E. ZELLER
Sócrates y los sofistas, Buenos Aires, 1955.
E. DUPREEL
La légende socratique et les sources de Platon, Bruxelles, 1922.

* Resumida según el orden y contenido de los capítulos. Aun reconociendo su escasez y, en ocasiones, deficiente calidad, se citan preferentemente las ediciones existentes en lengua española.

E DUPREEL
Les sophistes, Neuchâtel, 1948.
V. M. MAGALHÃES-VILHENA
Socrate et la légende platonicienne, Paris, 1952.
V. M. MAGALHÃES-VILHENA
Le problème de Socrate, Paris, 1957.
A. MAIER
Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung, Tübingen, 1913.
M. UNTERSTEINER
I sofisti, Firenze, 1949.

Capítulo III

El punto de partida: problemas antropológicos

R. BLANCO
Platón y su doctrina pedagógica, Madrid, 1910.
P. ALBERTELLI
Il problema morale nella filosofia de Platone, Roma, 1939.
E. CASSIRER
Eidos und Eidolon. Das Problem des Schönen und der Kunst in Platons Dialogen, 1924.
E. GRASSI
Il problema della metafisica platonica, Bari, 1932.
H. J. KRAEMER
Areté bei Platon und Aristoteles, Heidelberg, 1959.
P. LACHIÈZE-REY
Les idées morales, sociales et politiques de Platon, Paris, 1938.
L. ROBIN
La théorie platonicienne de l'amour, Paris, 1907.
H. VON ARNIM
Platons Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros, Berlin, 1925.
J. WILD
Plato's theory of man, Cambridge, U.S.A., 1946.

Capítulo IV

La teoría política y los problemas éticos

V. BROCHARD
"La moral de Platón" (en: *Estudios sobre Sócrates y Platón*, edic. cit., pp. 166-223).

A. KOYRÉ
Introducción a la lectura de Platón, Puebla, 1947.

E. BARKER
The political thought of Plato and Aristotle, New York, 1960.

P. FIREMAN
Justice in Plato's Republic, New York, 1957.

M. GENTILE
La politica di Platone, Padova, 1939.

J. GOULD
Development of Plato's Ethics, 1955.

P. SHOREY
The idea of good in Plato's Republic, Chicago, 1895.

J. WAHL
Les problèmes platoniciennes. La République, Paris, 1927.

Capítulo V

Problemas del conocimiento

J. A. NUÑO
"Ser y conocer en la filosofía platónica" (en: *Episteme II*, Caracas, 1958, pp. 217-276).

F. M. CORNFORD
Plato's theory of knowledge, London, 1935.

A. DIÈS
"L'idée de la science dans Platon" (en: *Autour de Platon II*, Paris, 1927, pp. 452-522).

A. LION
Anamnesis and the a priori, Oxford, 1939.

T. NEGRO
La concezione platonica della scienza, Milano, 1940.

L. ROBIN
Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon, París, 1957.

Capítulo VI

El tránsito a la metafísica

F. FUSCA
Esposizione del Fedro di Platone, Roma, 1931.
G. RODIER
"Les preuves de l'inmortalité d'après le Phédon" (en *Études de Philosophie grecque*, Paris, 1957, pp. 138-154).
G. ROLLA
Saggio critico sul Fedone, Firenze, 1938.
L. STEFANINI
I tre dialoghi centrali di Platone. Convito, Fedone, Repubblica, Padova, 1945.

Capítulo VII

El núcleo metafísico

V. BROCHARD
"La teoría platónica de la participación según el *Parménides* y el *Sofista*" (en: *Estudios*..., edic. cit., pp. 103-144).
J. A. NUÑO
La dialéctica platónica. Su desarrollo en relación con la teoría de las formas, Caracas, 1962.
F. M. CORNFORD
Plato and Parmenides, London, 1939.
A. DIÈS
La définition de l'être et la nature des idées dans le Sophiste de Platon, Paris, 1932.
R. LORIAUX
L'être et la forme selon Platon. Essai sur la dialectique platonicienne, Brugges, 1955.
W. F. LYNCH
An approach to the metaphysics of Plato through the Parmenides, Washington, 1959.
P. NATORP
Platos Ideenlehre. Einführung in den Idealismus, Leipzig, 1903.
E. PACI
Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone, Milano, 1938.
D. ROSS
Plato's theory of Ideas, London, 1951.

M. F. SCIACCA
La dialettica platonica delle Idee nel Parmenide e nel Sofista, Roma, 1938.

A. SPEISER
Ein Parmenideskommentar. Studien zur Platonischen Dialektik, Stuttgart, 1937.

Capítulo VIII

La formación del universo

V. BROCHARD
"El devenir en la filosofía de Platón" (en: *Estudios...*, edic. cit., pp. 82-102).

F M. CORNFORD
Plato's cosmology, London, 1937.

A. DIÈS
"Le Dieu de Platon" (en: *Autour de Platon II,* edic. cit., pp. 523-575).

C. MUGLER
La physique de Platon, Paris, 1960.

L. ROBIN
La physique de Platon, Paris, 1919.

M. F. SCIACCA
La metafisica di Platone, I. Il problema cosmologico, Roma, 1938.

A. E. TAYLOR
A commentary on Plato's Timaeus, Oxford, 1928.

G. ZANNONI
Introduzione allo studio del Timeo, Faenza, 1938.

General

F. AST
Lexicon Platonicum, Bonn, 1956.

V. BROCHARD
Estudios sobre Sócrates y Platón, edic. cit.

P. L. LANDSBERG
La academia platónica, Madrid, 1926.

J. PLANELLA GUILLE
Los sistemas de Platón y Aristóteles, Barcelona, 1947.

J. POCH
Platón, Barcelona, 1944.

J. BRUN
Platon et l'Academie. Paris, 1960.

H. CHERNISS
The riddle of the early Academy, Berkeley, 1945.

P. FRUTIGER
Les mythes de Platon, París, 1930.

V. GOLDSCHMIDT
Les dialogues de Platon, Paris, 1947.

P. E. LAMANNA
La filosofia di Platone, Firenze, 1941.

J. MOREAU
La construction de l'idéalisme platonicien. Paris, 1939.

C. RITTER
Platon. Sein Leben, seine Schriften, seine Lehre, München, 1910-1923.

L. ROBIN
Platon, Paris, 1935.

P. M. SCHUHL
L'oeuvre de Platon, Paris, 1954.

L. STEFANINI
Platone, Padova, 1932-1935.

A E. TAYLOR
Plato, the man and his work, London, 1927.

U. von WILAMOWITZ-MOELLENDORF
Platon, Berlin, 1920.

ÍNDICE

Este libro se terminó de imprimir y encuadernar en el mes de agosto de 1988 en los talleres de Encuadernación Progreso, S. A., Municipio Libre 188; 03300 México, D. F. Se tiraron 3 000 ejemplares.